فتاویٰ رضویہ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ

۲۷

رضا فاؤنڈیشن

جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ لاہور ۸

پاکستان (۵۴۰۰۰)

فتاویٰ رضویہ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ

رضا فاؤنڈیشن

جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ لاہور ۸

پاکستان (۵۴۰۰۰)

marfat.com

(جملہ حقوق بحقِ ناشر محفوظ ہیں)

نام کتاب	فتاوٰی رضویہ جلد ۲۷
تصنیف	اعلیٰحضرت شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ
فیضانِ کرامت	مفتیِ اعظم پاکستان حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ
سرپرستی	مولانا صاحبزادہ محمد عبدالمصطفٰے ہزاروی ناظمِ اعلٰی جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ
اہتمام	مولانا صاحبزادہ قاری نصیر احمد ہزاروی ناظم شعبہ نشر و اشاعت 〃 〃 〃 〃
ترجمہ عربی فارسی عبارات	حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظمِ تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ
پیش لفظ	〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃
ترتیب فہرست	〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃
تخریج و تصحیح	مولانا نذیر احمد سعیدی ، مولانا غلام حسن ، مولانا حافظ محمد شہزاد ہاشمی
کتابت	محمد شریف گل ، کڑیال کلاں (گوجرانوالا)
پیسٹنگ	مولانا محمد منشا تابش قصوری صدر مدرس وانچارج شعبہ فارسی جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
صفحات	۶۸۴
اشاعت	جمادی الاخرٰی ۱۴۲۵ھ / اگست ۲۰۰۴ء
ناشر	رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
مطبع	
قیمت	

ملنے کے پتے

- رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰ ۷۶۶۵۷۷۲

- مکتبہ اہلسنّت، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
- ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور
- شبیر برادرز، ۴۰ بی، اردو بازار، لاہور

marfat.com

اجمالی فہرست

پیش لفظ ____ ۵
فہرست مضامین مفصّل ____ ۱۳
فہرست ضمنی مسائل ____ ۳۵
فوائد حدیثیہ ____ ۴۱
فوائد فقہیہ ____ ۸۹
فلسفہ وطبعیات و سائنس و نجوم ____ ۹۳
مناظرہ و رَدِّ بد مذہباں ____ ۵۷۷

فہرست رسائل

○ الفضل الموہبی ____ ۶۱
○ مقامع الحدید ____ ۱۰۵
○ نزول آیات فرقان ____ ۱۹۵
○ معین مبین ____ ۲۲۹
○ فوز مبین ____ ۲۴۳
○ الکلمۃ الملہمۃ ____ ۳۸۳
○ النیر الشہابی ____ ۵۸۱
○ السہم الشہابی ____ ۵۹۷
○ دفع زیغ زاغ ____ ۶۲۱
○ اطائب الصیّب ____ ۶۴۳

marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمدُ للہ ! اعلحضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خاں فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے خزائنِ علمیہ اور ذخائرِ فقہیہ کو جدید انداز میں عصرِ حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظرِ عام پر لانے کے لئے دار العلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے، اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کر چکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ (۱۳۲۳ھ)

مع الفیوضات المکیۃ لمحب الدولۃ المکیۃ (۱۳۲۶ھ)

(۲) انباء الحی ان کلامہ المصون تبیانًا لکل شئ (۱۳۲۶ھ)

مع التعلیقات حاسم المفتری علی السید البری (۱۳۲۸ھ)

(۳) کفل الفقیہ الفاھم فی احکام قرطاس الدراھم (۱۳۲۴ھ)

(۴) صیقل الرین عن احکام مجاورۃ الحرمین (۱۳۰۵ھ)

(۵) ھادی الاضحیۃ بالشاۃ الھندیۃ (۱۳۱۴ھ)

(۶) الصافیۃ الموحیۃ لحکم جلود الاضحیۃ (۱۳۰۷ھ)

marfat.com

(۷) الاجازات المتینۃ لعلماء بکۃ والمدینۃ (۱۳۲۴ھ)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ المعروف بہ فتاوٰی رضویہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاوٰی مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۰ ۱۴ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہٗ و بعنایت رسولہ الکریم تقریباً چودہ سال کے مختصر عرصہ میں ستائیسویں جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے قبل شائع ہونیوالی چھبیس جلدوں کے مشمولات کی تفصیل سنینِ اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعدادِ سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے:

جلد نمبر	عنوانات	جواباتِ اسئلہ	تعداد رسائل	سنینِ اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ ـــ مارچ ۱۹۹۰ء	۸۳۸
۲	〃	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ ـــ نومبر ۱۹۹۱	۷۱۰
۳	〃	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ ـــ فروری ۱۹۹۲	۷۵۶
۴	〃	۱۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ ـــ جنوری ۱۹۹۳	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۶	ربیع الاول ۱۴۱۴ ـــ ستمبر ۱۹۹۳	۶۹۲
۶	〃	۵۰۴	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ ـــ اگست ۱۹۹۴	۷۳۶
۷	〃	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ ـــ دسمبر ۱۹۹۴	۷۲۰
۸	〃	۳۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ ـــ جون ۱۹۹۵	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ ـــ اپریل ۱۹۹۶	۹۴۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۳۱۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ ـــ اگست ۱۹۹۶	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ ـــ مئی ۱۹۹۷	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ ـــ نومبر ۱۹۹۷	۶۸۸
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان، کتاب الحدود والتعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ ـــ مارچ ۱۹۹۸	۶۸۸
۱۴	کتاب السیر	۳۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ ـــ ستمبر ۱۹۹۸	۷۱۲
۱۵	〃	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ ـــ اپریل ۱۹۹۹	۷۴۴

marfat.com

۱۶	کتاب الشرکۃ، کتاب الوقف	۴۳۲	۳	جمادی الاولیٰ ۱۴۲۰	ستمبر ۱۹۹۹	۶۳۲
۱۷	کتاب البیوع، کتاب الحوالہ، کتاب الکفالہ	۱۵۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۲۰	فروری ۲۰۰۰	۷۱۶
۱۸	کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء والدعاوی	۱۵۲	۲	ربیع الثانی ۱۴۲۱	جولائی ۲۰۰۰	۷۴۰
۱۹	کتاب الوکالہ، کتاب الاقرار، کتاب الصلح، کتاب المضاربہ، کتاب الامانات، کتاب العاریہ، کتاب الھبہ، کتاب الاجارہ، کتاب الاکراہ، کتاب الحجر	۲۹۶	۳	ذیقعدہ ۱۴۲۱	فروری ۲۰۰۱	۶۹۲
۲۰	کتاب الغصب، کتاب الشفعہ، کتاب القسمہ، کتاب المزارعہ، کتاب الصید والذبائح، کتاب الاضحیہ	۲۳۴	۳	صفر المظفر ۱۴۲۲	مئی ۲۰۰۱	۶۳۲
۲۱	کتاب الحظر والاباحۃ	۲۹۱	۹	ربیع الاول ۱۴۲۳	مئی ۲۰۰۲	۶۷۶
۲۲	〃 〃 〃	۲۴۱	۶	جمادی الاخریٰ ۱۴۲۳	اگست ۲۰۰۲	۶۹۲
۲۳	〃 〃 〃	۴۰۹	۷	ذوالحجہ ۱۴۲۳	فروری ۲۰۰۳	۷۶۸
۲۴	〃 〃 〃	۲۸۴	۹	ذوالحجہ ۱۴۲۳	فروری ۲۰۰۳	۷۲۰
۲۵	کتاب المداینات، کتاب الاشربہ، کتاب الرہن، باب القسم، کتاب الوصایا۔	۱۸۳	۳	رجب المرجب ۱۴۲۴	ستمبر ۲۰۰۳	۶۵۸
۲۶	کتاب الفرائض، کتاب الشتی حصہ اول	۳۲۵	۸	محرم الحرام ۱۴۲۵	مارچ ۲۰۰۴	۶۱۶

فتاویٰ رضویہ قدیم کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی تھی جو معروف و متداول کتب فقہ و فتاویٰ میں مذکور ہے۔ رضا فاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی بیس (۲۰) جلدوں میں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے مگر فتاویٰ رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ جلدوں (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابوابِ فقہ سے عدم مطابقت کی وجہ سے محلِ نظر تھی۔ چنانچہ ادارہ ہذا کے سرپرستِ اعلیٰ محسنِ اہل سنت مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ و دیگر اکابر علماء و مشائخ

marfat.com

سے استشارہ و استفسار کے بعد اراکینِ ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاوٰی رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابوابِ فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے نیز اس سلسلہ میں بحر العلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبد المنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیقِ انیق کو بھی ہم نے پیشِ نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاوٰی کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہذا اکیسویں جلد سے مسائلِ حظر و اباحت کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔

کتاب الحظر والاباحۃ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابواب مداینات، اشربہ، رہن، قسم، وصایا اور فرائض پر مشتمل چھبیسویں (۲۶) جلد بھی منصّۂ شہود پر آچکی ہے۔ باقی رہے مسائل کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاوائے اعلحضرت جو فتاوٰی رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر مبوّب و غیر مرتّب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزّ وجلّ کی توفیق، رحمۃ للعٰلمین صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین کی نظرِ عنایت، اعلحضرت اور مفتیِ اعظم رحمۃ اللہ تعالٰی علیہما کے روحانی تصرف و کرامت سے راقم حقیر نے یہ گھاٹی بھی عبور کر لی اور کتاب الحظر والاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پرو کر مرتبط و منضبط کر دیا ہے وللہ الحمد۔

اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطورِ خاص ملحوظ رکھا:

(ا) ان تمام مسائل کلامیہ و متفرقہ کو کتاب الشتّی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب پر تقسیم کر دیا ہے۔

(ب) تبویب میں سوال و استفتاء کا اعتبار کیا گیا ہے۔

(ج) ایک ہی استفتاء میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔

(د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو اُن کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔

(ھ) رسائل کی ابتداء و انتہاء کو ممتاز کیا ہے۔

(و) کتاب الشتّی کے ابواب سے متعلق اعلحضرت کے بعض رسائل جو فتاوٰی رضویہ قدیم میں شامل نہ ہو سکے تھے اُن کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کر دیا ہے۔

(ز) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہوگئی ہے لہذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتّب کرنا پڑی۔

marfat.com

(ح) کتاب الشتی میں داخل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصّل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

ستائیسویں جلد ۲۷

یہ جلد ۳۵ سوالوں کے جوابات اور مجموعی طور پر ۶۸۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس جلد کی عربی و فارسی عبارات کا ترجمہ راقم الحروف نے کیا ہے سوائے رسالہ "اطائب الصیّب" کے کہ اس کے مترجم حضرت مولانا مولوی سید محمد عبدالکریم قادری مجیدی علیہ الرحمہ ہیں۔ رسالہ "الکلمۃ الملھمہ" کے چند عربی حواشی جو کہ ادق فنی مباحث پر مشتمل تھے اور مِس پرنٹنگ کی وجہ سے انھیں پڑھنے میں بہت دشواری پیش آرہی تھی، استاذی المکرم شرف الملت شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتھم العالیہ نے علالت شدیدہ کے باوجود انتہائی عرق ریزی سے ان حواشی کو از سرِ نو نقل فرمایا اور محنتِ شاقہ سے ان کی تصحیح و ترجمہ کرکے ہماری مشکل کُشائی فرمائی، جس پر ہم تہہِ دل سے ان کے شکرگزار ہیں اور اُن کی صحت و درازیِ عمر کیلئے دُعاگو ہیں۔

پیشِ نظر جلد بنیادی طور پر کتاب الشتی (حصّہ دوم) کے چند ابواب فوائد حدیثیہ، فوائد فقہیہ، فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، مناظرہ اور رَدِّ بدمذہباں پر مشتمل ہے، تاہم متعدد دیگر عنوانات سے متعلق کثیر مسائل ضمناً زیرِ بحث آئے ہیں، لہذا مذکورہ بالا بنیادی عنوانات کے تحت مندرج مسائل و رسائل کی مفصل فہرست کے علاوہ مسائلِ ضمنیہ کی الگ فہرست بھی قارئین کی سہولت کے لئے تیار کردی گئی، انتہائی وقیع اور گرانقدر تحقیقات و تدقیقات پر مشتمل مندرجہ ذیل دو رسائل بھی اس جلد کی زینت ہیں:

(۱) الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی المسمی بنام تاریخی اعزّ النکات بجواب سوال ارکات (۱۳۱۳ھ)

اقسامِ حدیث کی صحت اثری و عملی اور مولوی نذیر حسین دہلوی کی جہالت کا بیان

(۲) مقامع الحدید علٰی خد المنطق الجدید (۱۳۰۴ھ)

مولوی محمد حسن سنبھلی کی خرافات فلسفہ پر مشتمل کتاب "المنطق الجدید لناطق الناله الحدید" کا رَدِّ بلیغ۔

marfat.com

(۳) نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان (۱۳۳۹ھ)
قرآنی آیات سے زمین و آسمان کے ساکن ہونے کا ثبوت

(۴) معین مبین بہر دور شمس و سکونِ زمین (۱۳۳۸ھ)
امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا رَد

(۵) فوزِ مبین در رَدِ حرکتِ زمین (۱۳۳۸ھ)
حرکتِ زمین کے نظریہ کا دلائل عقلیہ و براہین فلسفیہ سے زوردار رَد۔

(۶) الکلمة الملهمة فی الحکمة المحکمة لوهاء فلسفة المشئمة (۱۳۳۸ھ)
فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا رَدِّ بلیغ

(۷) النیر الشهابی علی تدلیس الوهابی (۱۳۰۹ھ)
غیر مقلد وہابیوں کی تدلیس و تذلیل اور مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل

(۸) السهم الشهابی علی خداع الوهابی (۱۳۲۵ھ)
مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور غیر مقلدین کو اہل حدیث قرار دینے کا مدلّل رَد۔

(۹) دفع زیغ زاغ ملقب بلقب تاریخی "رامی زاغیاں" (۱۳۲۰ھ)
چالیس سوالات شرعیہ جو مصنف علیہ الرحمہ نے مولوی رشید احمد گنگوہی کو حلّتِ غراب کے بارے میں ارسال کئے جن کے جوابات سے وہ عاجز رہے۔

(۱۰) اطائب الصیّب علی ارض الطیب (۱۳۱۸ھ)
تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رَد۔

رسالہ "فوزِ مبین در رَدِّ حرکتِ زمین" کی قلمی نسخہ سے تبییض حضرت علامہ مولانا عبد النعیم عزیزی (علیگ) بلرامپوری زید مجدہٗ کا قابلِ قدر کارنامہ ہے اور جانشین مفتیِ اعظم ہند علیہ الرحمہ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خاں ازہری دامت برکاتہم العالیہ نے ادارہ "سنّی دُنیا" بریلی سے پہلی بار اس کی اشاعت کا اہتمام فرمایا جو ارباب علم و دانش پر آپ کا احسانِ عظیم ہے۔
رسالہ "مقامع الحدید" کی اصل قلمی نسخہ سے تبییض و تصحیح اور اس کی اشاعت اول حضرت علامہ مولانا محمد احمد مصباحی دامت برکاتہم العالیہ کی مرہونِ منّت ہے۔ اس رسالہ کے چند مقامات پر مولانا نواب سلطان احمد خان بریلوی علیہ الرحمہ اور علامہ مصباحی مدظلہ العالی نے حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان اکابر علمائے اہلسنت کی عظیم کاوشوں اور مساعی جمیلہ

marfat.com

کو قبول فرمائے اور انھیں اس پر اجرِ جزیل عطا فرمائے آمین۔ ان رسائل کو شائع ہوتے عرصہ دراز گزر گیا ہے اور اب تقریباً یہ نایاب ہو چکے ہیں ہم نے انھیں فتاویٰ رضویہ میں شاملِ اشاعت کر دیا ہے تاکہ یہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیں اور مسلسل شائع ہوتے رہیں۔

ضروری بات

گو مفتیِ اعظم علیہ الرحمہ کے وصال پُرملال سے جامعہ نظامیہ رضویہ کو ناقابلِ برداشت صدمہ سے دوچار ہونا پڑا، مگر یہ اس سراپا کرامت وجود با جود کا فیضان ہے کہ ان کے فرزند ارجمند حضرت علامہ مولانا محمد عبد المصطفٰی ہزاروی مدظلہ جو علوم دینیہ وعصریہ کے مستند فاضل اور حضرت مفتی اعظم کی علمی و تجرباتی وسعت و فراست کے وارث و امین ہیں، نہایت صبر و استقامت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے تمام شعبہ جات کی ترویج و ترقی کیلئے شب و روز ایک کئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نے جامعہ کے طلباء کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہونے کے باعث مزید متعدد تجربہ کار مدرسین مقرر کئے ہیں، اور فتاویٰ رضویہ جدیدہ کی اشاعت و طباعت میں بھی بدستور مفتیِ اعظم علیہ الرحمہ کے نقوشِ جمیلہ پر گامزن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حسبِ معمول سالانہ دو جلدوں کی اشاعت باقاعدگی سے ہو رہی ہے۔ بس آپ حضرات سے درخواست ہے کہ دعاؤں سے نوازتے رہیئے تاکہ حضرت مفتیِ اعظم علیہ الرحمہ کے مشن کو ان کے جسمانی و روحانی نائبین بحسن و خوبی ترقی سے ہمکنار کرنے میں اپنا کردار سرانجام دیتے رہیں، فقط۔

جمادی الاخریٰ ۱۴۲۵ھ
اگست ۲۰۰۴ء

حافظ محمد عبد الستار سعیدی
ناظمِ تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور، شیخوپورہ (پاکستان)

marfat.com

فہرست مضامین مفصّل

فوائدِ حدیثیہ

مصنف علیہ الرحمہ کی تواضع اور کسرِ نفسی ۴۱

حدیث میں لفظ راس حسبِ محاورۂ عرب ضرور بمعنی آخر ہے۔ ۴۱

مجدد مائۃ کی نشانی ۴۱

اشیائے متوالیہ میں حدِ فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے۔ ۴۱

صدی کے مجدد کو مجدد مائۃ ماضیہ کہا جائے یا مجدد مائۃ حاضرہ۔ ۴۲

جمعہ کے روز ہیبت آنے کا تذکرہ۔ ۴۲

ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ حدیث ہے اور اس کی تشریح۔ ۴۲

عبادلۂ ثلثہ کن صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے۔ ۴۳

کتاب کس دن شروع کی جائے۔ ۴۳

نبی کریم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اسم شریف کریم المخرج کونسی حدیث کے موافق ہے۔ ۴۴

حدیث "من قطع میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیٰمۃ" صحیح ہے۔ ۴۵

حدیث "من زوی میراثا عن وارثہ زوی اللہ عنہ میراثہ من الجنۃ" بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں۔ ۴۶

اضرار وصیت کے چند طریقے۔ ۴۶

قصد حرمان ورثہ حرام ہے۔ ۴۷

قبول علماء کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلاً مضر نہیں رہتا۔ ۴۷

جہال کو حدیث میں گفتگو سزاوار نہیں۔ ۴۷

marfat.com

حرمان ورثہ والی حدیث میں وعید کس معنی پر محمول ہے۔ ۴۸
روایت حدیث کے دو طریقے ہیں، روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ۔ ۴۹
حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تحدیث بالمعنیٰ کی اجازت فرمائی ہے۔ ۴۹
قرآن عظیم میں نقل بالمعنیٰ جائز نہیں۔ ۴۹
اولیت خلق سے متعلق چار حدیثیں اور ان پر گفتگو۔ ۴۹
حدیث کو موضوع کب کہا جائے گا۔ ۵۰
بارہ خلفاء قریش سے متعلق حدیث کے بارے میں سوال کا جواب۔ ۵۱
من مات الخ، ولوکان سالم الخ، ومن اتاکم الخ احادیث ہیں یا نہیں۔ ۵۱
معرفت فرع وجود ہے۔ ۵۴
جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا باعث موت جاہلیت ہے۔ ۵۴
حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت ہے۔ ۵۴
اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد اشد ضلالت ہے۔ ۵۴
حدیث سے بہتر حدیث کی کیا تفسیر ہوگی۔ ۵۴
حدیث اول الرسل کس کتاب میں ہے۔ ۵۵
قول حماد رضی اللہ تعالیٰ عنہ "ترکت الحدیث" کا مطلب۔ ۵۵
حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر امام ابوحنیفہ کو جگہ دی، اس کا کیا مطلب ہے ۵۷
شان امام ابوحنیفہ میں وارد ہونے والی حدیث کو شارحین ہدایہ نے موضوع کیوں کہا۔ ۵۸

○ رسالہ الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی

(اقسام حدیث، حدیث کی صحت اثری وصحت عملی اور نذیر حسین دہلوی کی جہالتوں کا بیان) ۶۱
کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ غیر متروک پر عمل کرے تو کیا وہ مذہب حنفی سے خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ ۶۱
ردالمحتار، مقامات مظہری اور عقد الجید کی عبارات کے بارے میں استفسار۔ ۶۱
صحت حدیث علی مصطلح الاثر اور صحت حدیث للعمل المجتہدین میں نسبت۔ ۶۴
کبھی صحت حدیث عمل پر متفرع ہوتی ہے نہ کہ عمل صحت حدیث پر۔ ۶۴
عبارات ائمہ سے مسئلہ کی تائید۔ ۶۴
حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی مگر فضائل اعمال میں اس پر عمل ہوتا ہے۔ ۶۴
بارہا حدیث صحیح ہوتی ہے مگر امام مجتہد اس پر عمل نہیں کرتا جس کی متعدد وجوہ ہیں۔ ۶۵
مجرد صحت مصطلحہ اثر صحت عمل مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔ ۶۶
امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے

marfat.com

حدیثِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ دربارہ تیمم جنب عمل نہ کیا۔ ۶۶
یوں ہی حدیثِ فاطمہ بنت قیس دربارۂ عدم النفقۃ والسکنیٰ للمبتوتہ پر عمل نہ کیا۔ ۶۶
ضابطۂ مذکورہ کی متعدد مثالیں۔ ۶۶
مجرد صحت اثری صحتِ عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو ورنہ ہنگام صحت متعارضین قول بالمتنافیین لازم آئے گا۔ ۷۰
بالیقین اقوال مذکورۂ سوال اور ان کے امثال میں صحت حدیث سے صحتِ عملی اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد ہے۔ ۷۰
کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور کسی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس امام کا مذہب نہیں ہو سکتی۔ ۷۰
کسی حدیث کو بزعم خود مذہبِ امام کے خلاف پاکر دعویٰ کر دینا کہ مذہبِ امام اس کے مطابق ہے دو امر پر موقوف ہے۔ ۷۰
احکامِ رجال ومتون وطرق احتجاج و وجوہِ استنباط اور ان کے متعلقات اصولِ مذہب پر احاطہ تامہ کے لئے چار دشوار گزار منزلیں پیش آتی ہیں۔ ۷۰
منزلِ اول: نقدِ رجال ۷۰
منزلِ دوم: صحاح وسنن ومسانید وجوامع ومعاجیم واجزاء وغیرہ کتبِ احادیث میں ان کے طرق مختلفہ والفاظ متنوعہ میں نظر تام کرنا۔ ۷۱
منزلِ سوم: علل خفیہ وغوامض دقیقہ پر نظر کرنا۔ ۷۱
منزلِ چہارم ۷۵
جو شخص ان چار منزلوں سے گزر جائے وہ مجتہد فی المذہب ہے۔ ۷۶
مناقبِ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔ ۷۶
فضیلتِ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۷۷
ابن شحنہ اہلِ اختیار میں سے نہیں۔ ۷۸
البہنسی اصحابِ تصحیح میں سے نہیں۔ ۷۸
صاحبِ نہر الفائق اہلِ ترجیح میں سے نہیں۔ ۷۸
دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گل فشانی۔ ۷۹
امام ربانی مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے ایک مکتوب کا حوالہ اور اس سے استدلال۔ ۸۲
حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے رسالہ مبدأ ومعاد سے استدلال۔ ۸۴
کلامِ مجدد الف ثانی سے پانچ وجوہ سے استدلال۔ ۸۴
مجدد صاحب کے کلام کے دس فوائد۔ ۸۶

فوائد فقہیہ وافتاء ورسم المفتی

ائمہ مجتہدین کا اختلاف حلت وحرمت کے بارے میں کس طرح درست وحق ہے۔ ۸۹
کچھ امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی

marfat.com

حرام ہے۔ 89
متروک التسمیہ عمداً اور ضب کے بارے
میں اختلاف ہے۔ 89
مجتہد کی شان 90
امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں۔ 90
فقط میر صاحب ہونے سے میرِ محلہ نہیں ہوتا۔ 90
میرِ محلہ کی تعریف 90
فتوے کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ 91
جو ہر استفتاء کا جواب دے مجنون ہے 91
مجموعہ فتاویٰ عبد الحی کے بارے میں سوال
کا جواب۔ 91
مرشد کے فتویٰ کے رد پر تصدیق کرنے والا
بیعت سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔ 92
بعض فتووں کا رد کفر ہوتا ہے
بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا
حماقت اور بعض کا حق۔ 92

فلسفہ وطبعیات ونجوم وغیرہ

بجلی کیا شئے ہے۔ 93
زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے۔ 93
عوام میں معروف سببِ زلزلہ محض بے اصل ہے 94
ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ سے
ہے اور ان کا اتصال محال ہے۔ 94
کاسہ لیسان فلاسفہ نے جس قدر دلائل
ابطال جزء لایتجزیٰ پر لکھے ان میں سے
کسی سے ابطال نفس جز نہیں ہوتا۔ 94
دلائلِ فلاسفہ سے دو جزء کا اتصال محال
نکلتا ہے جو نہ ہمارے قول کے منافی اور
نہ جسم کے اتصالِ حسّی کے نافی۔ 94
مسئلہ کی تائید میں متعدد مثالیں۔ 94
کواکبِ ثابتہ کے لئے اختلافِ منظر
کیوں نہیں۔ 94
اہلِ سنت کے نزدیک ہر چیز کا سببِ
اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔ 95
زلزلہ کا سببِ اصلی ارادۃ اللہ، عالم
اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی
اور وجہِ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی
حرکت ہے۔ 96
کوہ قاف کیا ہے۔ 96
زلزلے کے بارے میں فلاسفہ کے
نظریے کا مولانا روم علیہ الرحمہ کی طرف
سے رد۔ 97
بادل وہوا کی بنیاد کیا ہے۔ 100
عورتوں کو مردوں سے سو حصے زیادہ شہوت
دی گئی لیکن اللہ تعالےٰ نے اُن پر حیا
ڈال دی۔ 101
دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا
قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب
ہے اور گردشِ سماوی بھی ہمارے نزدیک
باطل ہے حقیقتاً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے 102

marfat.com

زائچہ نکالنے کے بارے میں ایک سوال کا جواب۔ ۱۰۲

رسالہ مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید۔

(غیر اسلامی اور خالص فلسفیانہ نظریات پر مشتمل مولوی محمد حسن صاحب سنبھلی کی کتاب "المنطق الجدید لناطق النالہ الحدید" کا زوردار عقلی و نقلی دلائل و براہین سے ردّ) ۱۰۵

استفتاء از مولانا نواب سلطان احمد خاں صاحب بریلوی۔ ۱۰۵

خلاصہ اقوال فلسفیہ مع حکم جواب از مستفتی ۱۰۵

قول اول ۱۰۶

تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے کئی مرتبے ہیں۔ ۱۰۶

عالم کے متعدد خالق

رسالہ "القول الوسیط" کی عبارت میں مسئلہ کی تحقیق۔ ۱۰۷

کیا علتِ جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا وہ ممکن ہے۔ ۱۰۷

قول دوم ۱۰۸

"کل حادث مسبوق بالعدم" یہ قاعدہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے۔ ۱۰۸

قول سوم ۱۰۸

صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ حوادث زمانیہ میں سے ہیں۔ ۱۰۸

قول چہارم ۱۰۸

عقول عشرہ اور نفوس قدیم ہیں۔ ۱۰۸

قول پنجم ۱۰۸

حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات پر ہوتا ہے لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا احق ہوگا۔ ۱۰۸

قول ششم ۱۰۹

مفہوم کے کلی وجزئی کی طرف منقسم ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب ۱۰۹

عقول عشرہ ہر عیب سے پاک ہیں اور عالم کے کسی ذرہ کا کسی وقت ان سے غائب ہونا محال ہے۔ ۱۱۰

قول ہفتم ۱۱۰

اعدام لاحقہ زمانیہ درحقیقت اعدام نہیں۔ ۱۱۰

عدم لاحق غیبوبت زمانی کا نام ہے۔ ۱۱۰

عدم حقیقی فقط صفحہ واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے۔ ۱۱۱

قول ہشتم ۱۱۱

فلسفی مصنف کا اپنی کتاب کے بارے میں قول کہ یہ فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔ ۱۱۱

marfat.com

اعلیٰحضرت امام احمد رضا خاں فاضل بریلوی علیہ الرحمہ کی طرف سے تحقیقی و مفصل جواب۔ ۱۱۲
جوابِ قولِ اوّل۔ ۱۱۳
شنوائی اور نگاہوں کا مالک اللہ ہے اللہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ ۱۱۴
وہ نہ چاہے تو روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے۔ ۱۱۴
ہر بدن میں اللہ تعالےٰ کے کام اور انسان کی تخلیق کے مرحلے۔ ۱۱۴
اللہ چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے یا آسمان سے برسالے۔ ۱۱۵
مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے ایک آیت کریمہ کی مختصر تفسیر۔ ۱۱۶
سفہائے فلسفہ، نظرائے ہَیَنقہ سے کیا جائے شکایات کہ وہ افعال متقنہ تصور جنین کو نفس حیوانی بلکہ قوتِ غیر شاعرہ کی طرف مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے۔ (حاشیہ) ۱۱۶
خالقیت عقول کا کفر بواح ہونا خود ایسا بیّن کہ محتاجِ بیاں نہیں۔ ۱۱۸
آیاتِ کریمہ سے مسئلہ کی تائید۔ ۱۱۸
عقول عشرہ کو تخلیق و ایجاد میں شرط و واسطہ ماننا ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔ ۱۱۹
قولِ وسیط کی تقریر پر گرفت ۱۲۰
آیت کریمہ "جعل الشمس ضیاءً والقمر نورًا" نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارۂ عالم کرتا ہے (حاشیہ) ۱۲۱
لفظ "مجازی" جس طرح حقیقت کے مقابل بولتے ہیں یونہی بمقابل ذاتی بلاغت۔ ۱۲۲
چاندگرہن اور سورج گرہن کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ منقوض ہے (حاشیہ) ۱۲۲
حاش للہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اس نے منصبِ ایجادِ عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ ۱۲۴
بالجملہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شئی کی تدبیر و تصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو خالق جواہر خواہ ایجاد باری تعالےٰ کا متمم کہنا قطعاً جزماً کفریاتِ خالصہ میں سے ہے۔ ۱۲۵
تنبیہ ۱۲۵
بلا اکراہ کلمہ کفر بولنا خود کفر ہے اگرچہ دل میں اس پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ ۱۲۵
عباراتِ ائمہ و علماء سے مسئلہ کی تائید۔ ۱۲۵
کلماتِ کفر کو بطورِ حکایت نقل کرنے کا حکم شرعی۔ ۱۲۷
عباراتِ علماء ۱۲۷
حدیثِ موضوع کی روایت بے ذکرِ رد و انکار ناجائز ہے۔ ۱۲۹
ردِ اہل بدعت بوقتِ حاجت اہم فرائض سے ہے ۱۳۰

marfat.com

جب صحابہ کرام کو سب وشتم کیا جائے تو اہلِ علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔ 130
قولِ دوم وسوم وچہارم کا جواب۔ 131
ہیولیٰ، صورتِ جسمیہ، صورتِ نوعیہ، عقول عشرہ اور نفوس کو قدیم زمانی ماننا کفر ہے 131
ائمۂ دین فرماتے ہیں جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے باجماعِ مسلمین کافر ہے۔ 131
حوالہ جات از عباراتِ ائمہ 131
متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی طرف منسوب کرنا محال ہے۔ 135
حدوثِ تمام اجسام وصفاتِ اجسام پر تمام اہلِ ملل کا اتفاق ہے۔ 137
معدنِ ضلالات قولِ پنجم کا جواب 137
اس قول کی متعدد شناعاتِ عظیمہ کا بیان 137
پہلی شناعت (اولاً) 137
دوسری شناعت (ثانیاً) 138
تیسری شناعت (ثالثاً) 139
چوتھی شناعت (رابعاً) 139
حاصلِ مذہبِ اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات اس جنابِ رفیق کے حضور یکساں ہیں کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح کہیں۔ 140
حوالہ جات 140
قولِ ششم کا جواب 144
قولِ ہفتم کا جواب 147
اس قول پر لازم آنیوالی شناعتِ شدیدہ حدِّ عد سے خارج ہے۔ 147
پہلی شناعت (اولاً) 147
نصوصِ صریحہ قرآنیہ کی خلاف ورزی 147
اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں۔ 149
دوسری شناعت (ثانیاً) 149
لازم آیا کہ حضرتِ حق جل وعلا کسی موجود کو معدوم نہ کرسکے۔ 149
تیسری شناعت (ثالثاً) 150
چوتھی شناعت (رابعاً) 151
لازم کہ کافر بحالتِ کفر داخلِ جنت ہو۔ 151
پانچویں شناعت (خامساً) 151
لازم کہ عالمِ ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو۔ 151
اگر صرف وجودِ علمی وجودِ واقعی ہو تو ممتنعات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے۔ 154
تنبیہ 154
ایک مشکل علمی مسئلہ 154
قولِ ہشتم کا جواب 157
قولِ مذکور کی پہلی خرابی (اولاً) 157
کافروں کے کسی کام کی تحسین کرنے والا کافر ہے 158
دوسری خرابی (ثانیاً) 158
فاسق کی تعریف سے عرشِ خدا ہل جاتا ہے 158
تیسری خرابی (ثالثاً) 159
استحلالِ کبیرہ کفر ہے۔ 159

marfat.com

حرام قطعی کی تعریف وتحسین کفر مبین ہے۔ ۱۵۹
چوتھی خرابی (رابعًا) ۱۶۰
علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہیے
اور اس پر اصرار موجب اکفار ہے۔ ۱۶۰
حوالہ جات ۱۶۰
کتاب "المنطق الجدید لناطق النالہ
الحدید" کے نام پر مصنف علیہ الرحمہ کی
فاضلانہ گرفت۔ ۱۶۲
بر تقدیر اضافت ۱۶۲
وجہ دوم ۱۶۶
وجہ سوم ۱۷۰
بر تقدیر توصیف ۱۷۱
تنبیہ النبیہ ۱۷۵
حکم اخیر ۱۸۳
خاتمہ چند تنبیہات زاکیات میں۔ ۱۸۶
تنبیہ اول ۱۸۶
تنبیہ دوم ۱۸۸
تنبیہ سوم (واجب الملاحظہ نافع الطلبہ) ۱۸۸

رسالہ نزول آیات فرقان

بسکون زمین وآسمان۔
(زمین وآسمان کے سکون وحرکت کے بارے
میں حضرت مولانا حاکم علی صاحب کے ایک
مفصل استفتاء کا انتہائی مدلل جواب) ۱۹۵
مصنف علیہ الرحمہ نے از راہ شفقت مستفتی
کو مجاہد اکبر قرار دیا۔ ۲۰۰
حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی کی
عظمت۔ ۲۰۰
شریعت اسلامیہ کے نزدیک زمین و
آسمان دونوں ساکن ہیں۔ ۲۰۰
اجمال
ایک آیت کریمہ کی تفسیر ۲۰۱
حضرت حذیفہ بن الیمان صاحب سر رسول اللہ
صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم ہیں۔ ۲۰۲
فرمان نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے کہ
قرآن پاک چار شخصوں سے پڑھو۔ ۲۰۲
جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور ومقبول
ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لائے۔ ۲۰۴
تفصیل ۲۰۵
زوال کے معنیٰ ۲۰۵
قرآن عظیم نے آسمان وزمین کے متحرک
ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ ۲۰۶
امساک کے معنیٰ ۲۱۲
فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیز نفی
میں عام ہوتا ہے۔ ۲۱۳
قرآن پاک کے مطلق کو مقید، عام کو مخصص
بنانا جائز نہیں۔ ۲۱۳
اجلہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے مطلق
حرکت کو زوال مانا۔ ۲۱۶
تنبیہ ۲۱۶
کعب احبار تابعین اخیار سے ہیں۔ ۲۱۶

marfat.com

نصارٰی پہلے سکونِ ارض کے قائل تھے۔ ۲۱۷
قرآن مجید سے ثبوت کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں۔ ۲۱۸
وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔ ۲۱۹
جرجیر کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک حکایت ۲۱۹
حرکت یومیہ حرکت شمس سے ہے نہ کہ حرکتِ زمین۔ ۲۲۲
زمین کی حرکت محوری و مداری دونوں باطل ہیں۔ ۲۲۳
بلاشبہ مسلمان پر فرض ہے کہ حرکتِ شمس و سکونِ زمین پر ایمان لائے۔ ۲۲۴
علماء نے تشبیہ مہد سے بھی زمین کا سکون ہی ثابت کیا ہے۔ ۲۲۵
"فوز مبین" فلسفۂ جدید کے رد میں بہترین کتاب ہے۔ ۲۲۶
یورپ والوں کو طریقۂ استدلال ہرگز نہیں آتا۔ ۲۲۷

○ رسالہ معینِ مبین بہر دورِ شمس و سکونِ زمین۔
(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا سترہ وجوہ سے رد) ۲۲۹
پہلا رد ۲۳۰
زمین کا مرکزِ ثقل مرکزِ عالم ہے اور سب کواکب اور شمس اس کے گرد دائر ہیں۔ ۲۳۰
آیاتِ کریمہ سے تائید۔ ۲۳۰
دوسرا رد۔ ۲۳۱
اوساط کواکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے ۲۳۱
۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو کواکب کے حقیقی مقامات کا نقشہ۔ ۲۳۱
تیسرا رد۔ ۲۳۲
اسلامی اصول پر کلام کے بعد عقلی اصول پر کلام۔ ۲۳۲
چوتھا رد۔ ۲۳۲
۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اوساط کواکب کا نقشہ۔ ۲۳۲
آفتاب کواکب سے ہزاروں درجے بڑا ہے ۲۳۲
پانچواں رد۔ ۲۳۲
مریخ زحل سے بہت چھوٹا ہے۔ ۲۳۲
چھٹا رد، عطارد سب سے چھوٹا ہے ۲۳۳
غیب کا علم اللہ تعالٰی کو ہے اور اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو ہے۔ ۲۳۳
ساتواں رد۔ ۲۳۳
آفتاب و زمین کے درمیان کس قدر فاصلہ ہے۔ ۲۳۳
بُعدِ ابعد اور بُعدِ اقرب کے درمیان تفاوت کتنا ہے۔ ۲۳۳
مقررات تازہ (حاشیہ) ۲۳۴
تنبیہ ضروری ۲۳۵
آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اس کے

marfat.com

گرد دائر ماننا صراحتاً آیاتِ قرآنیہ کا انکار ہے۔ ۲۳۵

آفتاب خود متحرک ہے نہ کہ حرکتِ فلک سے۔ ۲۳۵

قرآن وحدیث سے حوالہ جات۔ ۲۳۵

سیّدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ ہیں۔ ۲۳۵

حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ صاحب سِرِّ رسول اللہ تعالےٰ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ ۲۳۵

آٹھواں رَد۔ ۲۳۶

جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے۔ ۲۳۶

نواں رَد۔ ۲۳۶

لطف یہ ہے کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب تر اور مقابلہ کے وقت دُور تر۔ ۲۳۶

دسواں رَد۔ ۲۳۷

لطیفہ (حاشیہ) ۲۳۷

مصنف علیہ الرحمہ کی نو عمری کا ایک دلچسپ واقعہ۔ ۲۳۷

شمس وقمر کا قطر۔ ۲۳۷

گیارھواں رَد۔ ۲۳۸

آفتاب کا کلف یعنی داغ۔ ۲۳۸

بارھواں، تیرھواں، چودھواں اور پندرھواں رَد۔ ۲۴۰

سولھواں اور سترھواں رَد۔ ۲۴۱

بیانِ منجم پر ستّرہ مؤاخذات پر اکتفاء کی وجہ۔ ۲۴۲

○ رسالہ فوزِ زمین در رَدِّ حرکتِ زمین (حرکتِ زمین کے بارے میں فلاسفہ اور ہیئاتِ جدیدہ کے نظریات کا عقلی دلائل سے رَد) ۲۴۳

ترتیبِ کتاب ۲۴۵

مقدمہ ۲۴۵

امورِ مسلّمہ ہیئاتِ جدیدہ اور ان کی اغلاط پر تنبیہ۔ ۲۴۵

ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک قوت طبعی ہے جسے جاذبیت کہا جاتا ہے۔ ۲۴۵

اجسام میں اصلاً کسی طرف اُٹھنے گرنے سرکنے کا میل ذاتی نہیں بلکہ ان میں بالطبع قوتِ ماسکہ ہے کہ حرکت کی مانع اور تاثیر قاسر کی تا حد طاقت مدافع ہے۔ ۲۴۶

قوتِ نافرہ وہاربہ ودافعہ ومحرکۂ نافریت ۲۴۶

جب کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔ ۲۴۷

حرکتِ دَور کیسے پیدا ہوتی ہے۔ ۲۴۹

سیّاروں کی حرکت کا سبب۔ ۲۴۹

تنبیہ۔ ۲۴۹

ہر مدار میں نافرہ وجاذبہ برابر رہتی ہیں۔ ۲۵۰

نافرہ بمقدار جذب ہے اور سرعتِ حرکت بمقدار نافرہ۔ ۲۵۰

marfat.com

اجسام اجزائے دیمقراطیسیہ سے مرکب ہیں ۲۵۱
فائدہ، ثقل و وزن میں فرق ۔ ۲۵۱
ہر جسم کا مادہ ہے جسے ہیولیٰ و جسمیہ کہتے ہیں
مادہ کیا چیز ہے ۔ ۲۵۲
جاذبیت بحسب مادہ سیدھی بدلتی ہے اور
بحسب مربع بُعد بالقلب ۔ ۲۵۲
نتیجہ ۲۵۳
تنبیہ جلیل ۲۵۳
طبعی قوت جذب ہر شئے کی طرف یکساں
متوجہ ہوتی ہے ۔ ۲۵۳
جذب بحسب مادۂ مجذوب ہے ۔ ۲۵۴
تنبیہ ۲۵۴
ثانیاً تنبیہ ۲۵۵
تنبیہ ضروری ۲۵۵
جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے ۔ ۲۵۵
جذب اگرچہ باختلاف مادہ مجذوب مختلف
ہوتا ہے مگر جاذب واحد ۔ ۲۵۵
جب کوئی جسم دائرے میں دائر ہو تو مرکز سے
نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ، مربع سرعت
بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہے ۲۵۷
آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قمر کو
ان دونوں کششوں میں نسبت کیا ہے ۔ ۲۵۸
وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے
اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے ۔ ۲۵۹
ہر شبانہ روز سمندر میں دوبارہ مدوجزر ہوتا ہے
جسے جوار بھاٹا کہتے ہیں ۔ ۲۶۲
مصنف علیہ الرحمہ کی تحقیق کہ مد کا جذب
قمر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مقر نہ اس کا
انکار ضرور، مگر بہ سبیل ترک ظنون وطلب
تحقیق وہ بوجوہ مخدوش ہے ۔ ۲۶۲
وجہِ اوّل ۲۶۲
سمندر کی گہرائی ۔ ۲۶۳
قمر کا بُعد ۔ ۲۶۳
زمین کا قطر ۔ ۲۶۳
وجہِ دوم ۔ ۲۶۴
کششِ قمر سے مد کس وقت ہوتا ہے ۔ ۲۶۴
اصولِ ہیئت کے دو حیلے ۔ ۲۶۴
وجہِ سوم ۔ ۲۶۶
کششِ ماہ سے مد چھوٹے پانیوں میں
کیوں نہیں ہوتا ۔ ۲۶۶
اصولِ ہیئت نے ہتھیار ڈال دئے ۔ ۲۶۶
وجہِ چہارم ۲۶۶
کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا ۔ ۲۶۶
وجہِ پنجم ۲۶۷
وجہِ ششم ۲۶۷
وجہِ ہفتم ۲۶۷
وجہِ ہشتم ۲۶۸
موسمِ سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ ہوتا ہے
اور گرما میں شام کا ۔ ۲۶۸
وجہِ نہم ۲۶۸

marfat.com

مد کی چال تجدد امثال سے ہے۔ ۲۶۸
وجہ دہم ۲۶۸
مد کی چال ۲۶۸
جذبِ قمر میں اختلاف کیوں ہے۔ ۲۶۹
ہمارے نزدیک ہر حادثہ کی علت محض ارادۂ اللہ جل و علا ہے۔ ۲۶۹
سمندر کے نیچے آگ ہے۔ ۲۶۹
۱۰۵۶ء میں بحر الکاہل سے دھواں نکلنے کا واقعہ ۲۶۹
طوفانِ آب کا ایک سبب۔ ۲۶۹
جاذبیت مرکز سے نکل کر اس کے اطراف میں خطِ مستقیم پر پھیلتی ہے اور مرکز ہی کی طرف کھینچتی ہے۔ ۲۷۰
ہوا، پانی، مٹی سب مل کر ایک کرۂ زمین ہے ۲۷۰
ہوا روئے زمین سے ۴۵ میل بلندی تک ہے ۲۷۰
ہوا کا وزن۔ ۲۷۰
عجیب منطق۔ ۲۷۱
کرۂ بخار و عالمِ نسیم۔ ۲۷۱
غلطی وہیں مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے امان اٹھا دیتا ہے۔ ۲۷۲
ہوا خفیف ہے اس کو ثقیل ماننا باطل ہے ۲۷۲
ہوائے تجارت اور اس کا سبب۔ ۲۷۳
زمین خطِ استواء پر اونچی اور قطبین کے پاس چپٹی ہے۔ ۲۷۳
مبادرت اعتدال کیا ہے۔ ۲۷۴
میلِ کلی زمانۂ اقلیدس میں۔ ۲۷۹
مرکزِ شمس تحت حقیقی ہے۔ ۲۸۰
زہرہ و عطارد کو سفلیین اور مریخ وغیرہ کو علویات کیوں کہتے ہیں۔ ۲۸۰
خلاء ممکن بلکہ واقع ہے۔ ۲۸۱
کرۂ زمین کی مساحت ۲۸۱
تنبیہ لطیف۔ ۲۸۲
آسمان فضائے خالی نامحدود و غیر متناہی ہے۔ ۲۸۴
تمام مباحث ہیأت کی امہات دوائر دو دائرے ہیں معدل النہار اور دائرۃ البروج۔ ۲۸۶
معدل النہار اور دائرۃ البروج کا تقاطع تناصف پر ہے۔ ۲۸۶
گلوب کسے کہتے ہیں۔ ۲۸۶
تین بدیہی نتیجے۔ ۲۸۷
فوائد ۲۸۸
معدل النہار اور دائرۃ البروج دونوں دائرۂ شخصیہ ہیں۔ ۲۸۸
قطبین جنوبی و شمالی ساکن نہیں۔ ۲۸۹
ہیأتِ جدیدہ ہمیشہ معکوس گوئی کی عادی ہے۔ ۲۸۹
ہر سیارے کے اپنے محور کے گرد گھومنے کا سبب۔ ۲۹۰
تنبیہ۔ ۲۹۱

marfat.com

چال میں تیزی و سُستی کا اختلاف دوسرے مرکز کے لحاظ سے ہے۔	۲۹۳
فصلِ اول	۲۹۴
نافریت کا رَد اور اس سے بطلانِ حرکتِ زمین پر بارہ ۱۲ دلیلیں۔	۲۹۴
نافریت بے دلیل ہے اور دعوٰی بے دلیل باطل وعلیل ہے۔	۲۹۴
دو مساویوں میں سے ایک کا اختیار کرنا عقل وارادہ کا کام ہے۔	۲۹۵
ترجیح بلا مرجح باطل ہے۔	۲۹۵
فائدہ	۲۹۶
ظاہر ہے نفرت جذب سے ہے اور جذب جمیع جہات شمس سے یکساں اور جتنا جذب اتنی نفرت۔	۲۹۶
فائدہ	۲۹۷
نافریت جاذبیت سے دست وگریباں ہوکر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی۔	۲۹۷
ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر دُور کرنا اور جاذبیت کا اثر قریب کرنا ہے	۳۰۰
انتفائے لازم کو انتفائے ملزوم لازم ہے	۳۰۰
فصل دوم	۳۰۱
جاذبیت کا رَد اور اُس سے بُطلانِ حرکتِ زمین پر پچاس ۵۰ دلیلیں۔	۳۰۱
اہلِ ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی وہندسہ وہیأت میں منہمک ہے۔	۳۰۱
عقلیات میں اہل ہیأتِ جدیدہ کی بضاعت قاصر یا قریب صفر ہے، وہ نہ طریقِ استدلال جانیں نہ دابِ بحث۔	۳۰۱
مطلقاً جذب کا انکار نہیں بلکہ جاذبیت شمس وارض کا رَد مقصود ہے۔	۳۰۱
ہارے کا بے سروپا حیلہ۔	۳۰۴
توضیحِ جواب۔	۳۰۷
چاند کا زمین کو اٹھا لینا نرا ہذیان ہے۔	۳۱۱
زمین کا وزن۔	۳۱۱
فائدہ۔	۳۱۳
تنبیہ۔	۳۱۶
دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز۔	۳۲۰
دلائل بربنائے اتحاد واثر جذب۔	۳۲۱
دلائل بربنائے جذبِ کُلّی۔	۳۲۳
پانی اور تیل کا وزن۔	۳۲۴
ہوا میں تابِ مزاحمت نہیں۔	۳۲۶
جتنا مادہ زائد، ماسکہ زائد تو مقاومت زائد تو اثرِ جذب کم۔	۳۲۶
جذب مان کر جانبِ اسفل حرکت کو جذب سے نہ ماننا سخت عجیب ہے۔	۳۲۸
صدمہ کے لئے ۲ دو چیزیں درکار ہیں: شدتِ ثقل متصادم اور اس کی قوّتِ رفتار۔	۳۲۸
دلائل قدیمہ۔	۳۳۰
تذییل۔	۳۳۱
فصل سوم۔	۳۳۲

marfat.com

حرکتِ زمین کے ابطال پر اور ۳۴ دلائل ۳۳۲

تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النہار اور منطقۃ البروج دونوں مساوی دائرے ہیں، معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے، معدل و منطقہ کا تقاطع تناصف پر ہے، معدل و منطقہ دونوں کرۂ سماوی حقیقی یا مقدر کے دائرۂ عظیمہ ہیں، معدل و منطقہ دائرۂ شخصیہ ہیں اور بارہ ۱۲ برج متساوی ہیں۔ ۳۳۳

مقدمہ نمبر ۱ ۳۳۳

دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو تو واجب ہے کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔ ۳۳۳

تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ (حاشیہ) ۳۳۳

تناصف اور تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص مطلق ہے۔ ۳۳۳

مقدمہ نمبر ۲ ۳۳۴

جب متساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع تثلیث ہوگا۔ ۳۳۴

تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالین ایک بہت خفیف حرکت ہے اور یہ کہ مدار پر دورہ کرنے والا (شمس ہو یا زمین) سال بھر میں تمام بروج میں ہو آتا ہے۔ ۳۳۴ - ۳۳۵

دائرۂ میلیہ کسے کہتے ہیں۔ ۳۳۶

چند مقدمات نافعہ ۳۳۸

فوق و تحت نسبت واقعیہ سے ہے۔ ۳۳۹

اہلِ ہیأتِ جدیدہ وجودِ افلاک کے قائل نہیں ۳۴۱

جہاتِ ستہ میں چپ و راست، پس و پیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ ۳۴۲

حرکت موجبِ سخونت و حرارت ہے۔ ۳۴۲

زمین کی حرکتِ یومیہ کا سبب ۳۴۴

حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں۔ ۳۴۵

اجزاء زمین میں تدافع ہے۔ ۳۴۵

چند احکام جو اصولِ ہیأتِ جدیدہ پر یقیناً ثابت ہیں۔ ۳۴۵

بعض اجزاء ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی ہے۔ ۳۴۵

مقابلۂ زمین قرب و بعد اور خطوط واصلہ کا عمود منحرف ہونے کا اختلاف یقینی ہے۔ ۳۴۵

اختلافاتِ مذکورہ سے جاذبیت میں اختلاف اور اس سے نافریت میں کمی بیشی اور اس کمی بیشی سے چال میں تفاوت حتمی ہے اور اس تفاوت سے اجزاء میں تلاطم و اضطراب ضروری ہے۔ ۳۴۵

پانی زمین سے لطیف تر ہے۔ ۳۴۶

دلائل قدیمہ ۳۴۶

marfat.com

طبعیات جدیدہ میں قرار پاچکا ہے کہ ہوا اوپر اُٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔ ۳۴۹
ابطال حرکت وضعیہ زمین پر جو سات دلائل ہیں وہی حرکتِ اینیہ کے ابطال پر بھی ہوسکتے ہیں۔ ۳۵۰
ہیأت جدیدہ کے دو جواب ۳۵۲
جواب اول ۳۵۲
مستدل کو عدمِ لزوم کافی نہیں لزومِ عدم چاہیے، مخالف کو جواز بس ہے۔ ۳۵۳
ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو مستلزم نہیں۔ ۳۵۴
ہمارے نزدیک افلاک متحرک نہیں۔ ۳۵۴
حرکت عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ ۳۵۵
حق یہ ہے کہ حرکتِ وضعیہ میں حرکتِ عرضیہ کی کوئی تصویر پایۂ ثبوت تک نہ پہنچی۔ ۳۵۶
این موہوم سے کیا مراد ہے۔ ۳۵۶
من ادعی فعلیہ البیان ۳۵۷
دفع دوم ۳۵۷
فلک الافلاک سے متصل صرف فلک ثوابت ہے ۳۵۸
دفع سوم وچہارم ۳۵۸
مخالف کی طرف سے مولانا عبد العلی صاحب کے تین جوابات اور اُن کا رد۔ ۳۵۹
دفع پنجم ۳۶۰
دفع ششم ۳۶۱
کثیف منجمد کے اجزاء حرکت میں برقرار رہتے ہیں۔ ۳۶۱
دفع ہفتم وہشتم ۳۶۲
جواب دوم ۳۶۳
ہیأتِ جدیدہ کا ایک ادّعائے باطل۔ ۳۶۳
مخالف کی طرف سے چھ مثالیں اور مصنف کی طرف سے ان کا رَد جامع وقامع۔ ۳۶۴
(تذییل) رَد، دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں۔ ۳۷۴
دس تعلیلیں۔ ۳۷۵
تعلیل اول ۳۷۵
تعلیل دوم وسوم ۳۷۷
تعلیل چہارم وپنجم ۳۷۸
تعلیل ششم ۳۷۹
تعلیل ہفتم ۳۸۰
تعلیل ہشتم ونہم ۳۸۱

الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ

المحکمۃ لوھاء فلسفۃ المشئمۃ (فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا ردِّ بلیغ) ۳۸۳
تقدیم ۳۸۵
تقریب کتاب ۳۸۶
مقامِ اول ۳۸۶
اللہ عزوجل فاعل مختار ہے۔ ۳۸۷
ہر فلک کی شکل، حرکت، جہت اور پرزے۔ ۳۸۸
فلک اطلس ۳۸۸

marfat.com

فلکِ ثوابت ۳۸۸
فلکِ زحل ۳۸۹
فلکِ مشتری ۳۸۹
فلکِ مریخ ۳۸۹
فلکِ شمس ۳۸۹
فلکِ زہرہ ۳۸۹
فلکِ عطارد ۳۸۹
فلکِ قمر ۳۹۰
سوالات ۳۹۱
مقامِ دوم ۴۰۳
اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے ۴۰۳
فلاسفہ اور عقولِ عشرہ ۴۰۳
مقامِ سوم ۴۱۰
فلک محددِ جہات نہیں۔ ۴۱۰
فلسفہ قدیمہ کے وجودِ فوق پر دو دلیلیں۔ ۴۱۱
اول ۴۱۱
دوم ۴۱۲
مقامِ چہارم ۴۱۳
قسر کے لئے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں۔ ۴۱۳
مقامِ پنجم ۴۱۷
خلا محال نہیں۔ ۴۱۷
مقامِ ششم ۴۱۸
حیّز، شکل، مقدار کا جسم کے لئے طبعی ہونا ضرور نہیں۔ ۴۱۸
مقامِ ہفتم ۴۲۱
فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔ ۴۲۱
مقامِ ہشتم ۴۲۲
فلک میں مبدءِ میل مستدیر نہیں۔ ۴۲۲
مقامِ نہم ۴۲۲
جسم میں کوئی نہ کوئی مبدءِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں۔ ۴۲۲
مقامِ دہم ۴۲۳
حرکتِ وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔ ۴۲۳
مقامِ یازدہم ۴۲۸
حرکتِ وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ ۴۲۸
مقامِ دوازدہم ۴۲۹
طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں۔ ۴۲۹
مقامِ سیزدہم ۴۳۴
حرکتِ فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ ۴۳۴
فلاسفہ کی طرف سے چند شبہات اور مصنف کی طرف سے جوابات۔ ۴۳۴
مقامِ چہاردہم ۴۳۶
فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ ۴۳۶
فلاسفہ کے دو شبہات اور مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے جواب۔ ۴۳۶
مقامِ پانزدہم ۴۳۷
بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت ۴۳۷
مذکورہ بالا دعویٰ پر دو دلیلیں۔ ۴۳۷

marfat.com

حجت اولیٰ	۴۳۷
حجت ثانیہ	۴۳۸
مقام شانزدہم	۴۳۸
فلک پر خرق والتیام جائز ہے۔	۴۳۸
نیچری منکرِ معراج کیوں ہیں۔	۴۳۸
تنبیہ	۴۴۷
مقام ہفدہم	۴۵۱
فلک بسیط نہیں۔	۴۵۱
فلسفی کے چار شبہے اور مصنف علیہ الرحمہ کے جوابات۔	۴۵۱
اصولِ فلسفہ پر حجت قطعیہ	۴۵۲
مقام ہیجدہم	۴۵۳
فلک کا قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔	۴۵۳
مقام نوزدہم	۴۵۴
فلک کی حرکت ثابت نہیں۔	۴۵۴
ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ دیکھیں۔	۴۵۴
ثبوتِ حرکتِ افلاک میں تین شبہات۔	۴۵۵
مقام بستم	۴۵۸
بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکتِ مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل۔	۴۵۸
کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے؛ ایک بطلانِ ثبوت، دو ثبوتِ بطلان۔	۴۵۸
بطلانِ حرکتِ مستدیرہ پر سات دلیلیں۔	۴۵۸
مقام بست ویکم	۴۵۹
در حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔	۴۵۹
گروہ ارسطو کے دو شبہے۔	۴۵۹
مقام بست و دوم	۴۶۲
امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال مجتمع ہوں خواہ متعاقب ہوں یا غیر مرتب۔	۴۶۲
برہان تطبیق و تضایف۔	۴۶۳
مقام بست وسوم۔	۴۶۵
قدم نوعی محال ہے۔	۴۶۵
فلاسفہ کے نزدیک بہت سی اشیاء کے افراد حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے۔	۴۶۵
نظریہ مذکورہ کے رَد پر چھ حجتیں۔	۴۶۵
تنبیہ	۴۶۸
مقام بست وچہارم	۴۶۹
قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔	۴۶۹
ابن سینا کی دلیل کی تلخیص اور اس کا رَد۔	۴۶۹
تکملہ	۴۷۱
مقام بست و پنجم	۴۷۴
آن سیال کوئی چیز نہیں۔	۴۷۴
ارسطو اور ابن سینا کے نزدیک حرکت کے دو اطلاق۔	۴۷۴

marfat.com

مقام بست و ششم ۴۸۵

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ ۴۸۵

متشدق (صاحبِ شمسِ بازغہ) کے تناقضات۔ ۴۸۶

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع۔ ۴۹۰

ابطال دلائل وجود زمانہ۔ ۴۹۱

چند شبہات اور اُن کے جوابات۔ ۴۹۱

تنبیہ جلیل ۴۹۶

حدیث میں ہے کہ ایام مشہور و محشور ہوں گے۔ ۴۹۶

مقام بست و ہفتم ۴۹۷

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشاء انتزاع بھی نہیں۔ ۴۹۷

تنبیہ نافع۔ ۴۹۸

مقام بست و ہشتم ۴۹۹

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ ۴۹۹

مقام بست و نہم ۴۹۹

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں۔ ۴۹۹

مقام سیئم ۵۰۴

زمانہ حادث ہے۔ ۵۰۴

دعویٰ مذکورہ پر دلائل ۵۰۴

کشف معضلہ ۵۰۵

قدیم زمانہ پر فلاسفہ کی مایہ ناز دلیل کے

متعدد جوابات۔ ۵۱۰

مقام سی ویکم ۵۳۵

جزء لایتجزیٰ باطل نہیں۔ ۵۳۵

موقف اول ۵۳۶

اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور در بارہ جزء میں ہمارا مسلک۔ ۵۳۶

موقف دوم ۵۳۹

اثبات جزء لایتجزیٰ ۵۳۹

موقف سوم ۵۴۰

ابطال دلائل ابطال ۵۴۰

شہادت بہ براہین ہندسیہ ۵۵۵

موقف چہارم ۵۷۱

در بارہ جسم ہماری رائے۔ ۵۷۱

مناظرہ و ردِّ بدمذہباں

ایک سابق ناظمِ ندوہ کے عقیدہ کے بارے میں سوال۔ ۵۷۷

پیر طریقت، جامع شرائط صحت بیعت سے بلاوجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے اور شرعاً معصیت کہ بلاوجہ ایذا و احتقار مسلم ہے اور وہ دونوں حرام۔ ۵۷۷

بلاوجہ مسلمان کی تکفیر کرنیوالے خود اپنے اسلام کی خیر منائیں۔ ۵۷۸

marfat.com

رسالہ النیر الشہابی علیٰ تدلیس الوھابی۔

(غیر مقلد وہابیوں کی تدلیس وتضلیل اور مسئلۂ تقلید کی تحقیق وتفصیل) ۵۸۱

زید مقلدینِ ائمہ مجتہدین کو رافضی و خارجی بتاتا ہے اور ترکِ تقلید کو تمام دینِ محمدی پر عمل کرنا قرار دیتا ہے۔ اسکے بارے میں حکم شرعی کیا ہے ۵۸۱

امرِ اول ۵۸۲

تقلیدِ شخصی کے بارے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی گواہی۔ ۵۸۳

دوسری صدی ہجری کے بعد ایک امامِ معین کی تقلید اہلِ اسلام پر واجب ہوگئی۔ ۵۸۳

اہلسنت کا گروہِ ناجی اب چار مذاہب میں مجتمع ہے۔ ۵۸۳

جو چاروں مذہبوں سے باہر ہے وہ بدعتی جہنمی ہے۔ ۵۸۳

ابن عبد الوہاب نجدی اپنے موافقان کے علاوہ تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر و مشرک کہتا تھا۔ ۵۸۴

شیخ نجدی اور اس کے پیروکاروں کے بارے میں علامہ شامی کا بیان۔ ۵۸۴

علامہ سید احمد زینی دحلان مکی قدس سرہٗ کا وہابیہ کے بارے میں مفصل تبصرہ۔ ۵۸۵

ہندی وہابیوں کے عقائد وہی ہیں جو نجدی وہابیوں کے ہیں، جو کچھ امام نجدی نے لکھا وہی کچھ ان کے امام ہندی نے لکھ دیا۔ ۵۸۹

امرِ دوم ۵۹۱

زید کے اس دھوکے کا رد کہ چاروں اماموں کے مسائل لینے میں کل دینِ محمدی پر بخوبی عمل ہوسکتا ہے اور ایک کی تقلید میں یہ ناممکن ہے۔ ۵۹۱

پہلا رد (اولاً) ۵۹۲

مثال سے وضاحت ۵۹۲

دوسرا رد (ثانیاً) ۵۹۲

تیسرا رد (ثالثاً) ۵۹۳

چوتھا رد (رابعاً) ۵۹۳

پانچواں رد (خامساً) ۵۹۴

رسالہ السہم الشہابی علیٰ خداع الوھابی۔

(مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور غیر مقلدین کو اہل سنت قرار دینے کا مدلل رد) ۵۹۷

غیر مقلد مولوی مذکور کی کتاب سے نقل کردہ چند عبارات پر مشتمل استفتاء۔ ۵۹۷

جواب از مصنف علیہ الرحمہ۔ ۶۰۰

مولوی رحیم بخش صریح غیر مقلد وہابی ہے، حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور اس کی کتاب مذکور (اسلام کی پہلی کتاب، دوسری کتاب، تیسری کتاب وغیرہ) گمراہی

marfat.com

وفساد پھیلانے والی ہے۔ ۶۰۰

مصنف مذکور کے غیر مقلد وہابی اور دشمنِ احناف ہونے کے دلائل۔ ۶۰۰

پہلی دلیل (اولاً) ۶۰۰

دوسری دلیل (ثانیاً) ۶۰۲

تیسری دلیل (ثالثاً) ۶۰۲

چوتھی دلیل (رابعاً) ۶۰۳

پانچویں دلیل (خامساً) ۶۰۳

مصنف مذکور عیّار نے نادان مسلمانوں اور اُن کے بے سمجھ بچّوں کو سخت فریب دیا۔ ۶۰۳

پچاس۵۰ غلط مسائل کا بیان جن میں مصنف مذکور اور اس کے حمایتی جتنے ہیں مذہبِ حنفی کے دشمن اور بدخواہ ہیں مسلمانوں پر ان سے احتراز فرض ہے۔ ۶۰۴ تا ۶۱۸

○ رسالہ دفع زیغ زاغ ملقب بلقب تاریخی رامی زاغیاں۔

(وہ چالیس سوالات جو اعلیٰحضرت علیہ الرحمہ نے حلتِ غراب کے بارے میں مولوی رشید احمد گنگوہی صاحب کو بھیجے جن کے جواب سے وہ عاجز رہے) ۶۲۱

تمہید اور پس منظر از مولوی محمد سلطان الدین سلہٹی۔ ۶۲۲

مولوی رشید احمد گنگوہی نے پہلے مسئلہ امکانِ کذب نکالا، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بتایا، پھر کوّے کی حلت کا غوغا بلند کیا) ۶۲۲

نقل مفاوضہ اول اعلیٰحضرت بنام مولوی رشید احمد گنگوہی۔ ۶۲۵

چالیس سوالات مرسلہ از امام اہلسنت بنام مولوی رشید احمد گنگوہی صاحب ۶۲۶

تنبیہ ۶۳۲

نقل کارڈ مولوی گنگوہی صاحب بجواب مفاوضہ عالیہ ۶۳۲

مفاوضہ دوم اعلیٰحضرت در رد کارڈ گنگوہی صاحب۔ ۶۳۴

بعض جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سوئے ادب ہے اور قائل مستحق تعزیر شدید ہے ۶۳۷

قاضی عیاض علیہ الرحمہ کی تصنیف جلیل شفا شریف سے مسئلہ مذکورہ کی تائید۔ ۶۳۷

○ رسالہ اطائب الصیب علیٰ ارض الطیب۔

(تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رد) ۶۴۳

خطبہ و مقدمہ ۶۴۳

خط اول عرب صاحب بنام نامی اعلیٰحضرت مدظلہ السامی۔ ۶۴۶

مفاوضہ اول از اعلیٰحضرت مدظلہ الاکمل بجواب خطِ اول۔ ۶۴۷

خط دوم عرب صاحب بقبول ہدایت اولیٰ و استفادہ مسئلہ اُخریٰ۔ ۶۵۶

marfat.com

مفاوضۂ دوم اعلیٰحضرت مدظلہ بجواب خط دوم۔	۶۵۸
خط سوم عرب صاحب بہ تبدیل رنگ و اظہار خشم بے درنگ۔	۶۶۸
مفاوضۂ چہارم اعلیٰحضرت دام ظلہ بجواب خط سوم۔	۶۷۱
مفاوضۂ پنجم اعلیٰحضرت دام ظلہ باعلام تمامی حجت۔	۶۷۲
زیادت افادت	۶۷۳
نامی نامۂ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہماں خط سوم عرب صاحب۔	۶۷۳
خاتمہ	۶۷۷
وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کئے گئے اور انھوں نے جواب نہ دئے اور انھیں بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔	۶۷۷
تنبیہ	۶۷۸
تنبیہ	۶۷۸
عرب صاحب کی تہذیب	۶۷۸
عرب صاحب کی عربی دانی	۶۸۰
لطیفہ	۶۸۱
عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر افترا، یہ مجتہد صاحب تو نیچری کانفرنس کے رکن رکین نکلے۔	۶۸۱

فہرست ضمنی مسائل

فوائد تفسیریہ

مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے ایک آیۃ کریمہ کی مختصر تفسیر۔ ۱۱۶

آیاتِ کریمہ سے مسئلہ کی تائید۔ ۱۱۸

آیت کریمہ "جعل الشمس ضیاءً والقمر نورًا" نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارۂ عالم کرتا ہے (حاشیہ) ۱۲۱

ایک آیت کریمہ کی تفسیر۔ ۲۰۱

قرآن عظیم نے آسمان وزمین کے متحرک ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ ۲۰۶

عقائد و کلام

جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا باعثِ موت جاہلیت ہے۔ ۵۴

اہلسنت کے نزدیک ہر چیز کا سببِ اصلی محض ارادۃ اللہ عزّوجل ہے۔ ۹۵

زلزلہ کا سببِ اصلی ارادۃ اللہ، عالمِ اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی اور وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے ۹۶

دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصارٰی کا مذہب ہے، اور گردشِ سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقتاً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے ۱۰۲

کیا علتِ جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا وہ ممکن ہو سکتا ہے۔ ۱۰۷

شنوائی اور نگاہوں کا مالک اللہ ہے ۱۱۴

اللہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک نہ جائے ۱۱۴

marfat.com

وہ نہ چاہے تو روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے۔ ۱۱۴
ہر بدن میں اللہ تعالیٰ کے کام اور انسان کی تخلیق کے مرحلے۔ ۱۱۴
اللہ چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے یا آسمان سے برسا لے۔ ۱۱۵
عقول عشرہ کو تخلیق وایجاد میں شرط و واسطہ ماننا ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔ ۱۱۹
حاش للہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجادِ عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ ۱۲۴
بالجملہ باری تبارک وتعالیٰ کو کسی شئی کی تدبیر و تصرف سے بے تعلق یا اس کے غیر کو خالق جواہر خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم کہنا قطعاً جزماً کفریاتِ خالصہ میں سے ہے۔ ۱۲۵
بلا اکراہ کلمۂ کفر بولنا خود کفر ہے اگرچہ دل میں اس پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ ۱۲۵
عباراتِ ائمہ وعلمائے سے مسئلہ کی تائید۔ ۱۲۵
کلماتِ کفر کو بطورِ حکایت نقل کرنے کا حکم شرعی ۱۲۵
ردِ اہلِ بدعت بوقتِ حاجت اہم فرائض سے ہے۔ ۱۳۰
ائمۂ دین فرماتے ہیں جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے باجماعِ مسلمین کافر ہے۔ ۱۳۱
حاصلِ مذہبِ اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات

اس جناب رفیق کے حضور یکساں ہیں کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح کہیں۔ ۱۴۰
کافروں کے کسی کام کی تحسین کرنے والا کافر ہے۔ ۱۵۸
استحلالِ کبیرہ کُفر ہے۔ ۱۵۹
حرام قطعی کی تعریف وتحسین کُفر مبین ہے۔ ۱۵۹
علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہئے اور اس پر اصرار موجب اکفار ہے۔ ۱۶۰
شریعتِ اسلامیہ کے نزدیک زمین وآسمان دونوں ساکن ہیں۔ ۲۰۰
بیشک مسلمان پر فرض ہے کہ حرکت شمس وسکونِ زمین پر ایمان لائے۔ ۲۲۴
غیب کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ ۲۳۳
اللہ عزّوجل فاعل مختار ہے۔ ۳۸۷
اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے ۴۰۳
بلا وجہ مسلمان کی تکفیر کرنے والے خود اپنے اسلام کی خیر منائیں۔ ۵۷۸

فضائل سید المرسلین

نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اسم شریف کریم المخرج کون سی حدیث کے موافق ہے۔ ۴۴

فوائدِ اصولیہ

- اشیائے متوالیہ میں حدِ فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے۔ ۴۱
- قبولِ علماء کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلاً مضر نہیں رہتا۔ ۴۷
- جہال کو حدیث میں گفت گو سزاوار نہیں۔ ۴۷
- روایتِ حدیث کے دو طریقے ہیں: روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ۔ ۴۹
- قرآن عظیم میں نقل بالمعنیٰ جائز نہیں۔ ۴۹
- حدیث کو موضوع کب کہا جائے گا۔ ۵۰
- معرفت فرع وجود ہے۔ ۵۴
- حدیثِ متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت ہے۔ ۵۴
- اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد اشد ضلالت ہے۔ ۵۴
- کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ غیر متروک پر عمل کرے تو کیا وہ مذہب حنفی سے خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ ۶۱
- صحتِ حدیث علی مصطلح الاثر اور صحتِ حدیث لعمل المجتہدین میں نسبت۔ ۶۴
- کبھی صحتِ حدیث عمل پر متفرع ہوتی ہے نہ کہ عمل صحتِ حدیث پر۔ ۶۴
- حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی مگر فضائلِ اعمال میں اس پر عمل ہوتا ہے۔ ۶۴
- بارہا حدیث صحیح ہوتی مگر امام مجتہد اس پر عمل نہیں کرتا جس کی متعدد وجوہ ہیں۔ ۶۵
- مجرد صحت مصطلحہ اثر صحت عمل مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔ ۶۶
- مجرد صحت اثری صحتِ عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو ورنہ ہنگام صحت متعارضین قول بالمتنافیین لازم آئے گا۔ ۷۰
- کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور کسی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس امام کا مذہب نہیں ہو سکتی۔ ۷۰
- احکامِ رجال ومتون وطرق احتجاج ووجوہِ استنباط اور ان کے متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ کے لئے چار دشوار گزار منزلیں پیش آتی ہیں۔ ۷۰
- حدیثِ موضوع کی روایت بے ذکرِ رد وانکار ناجائز ہے۔ ۱۲۹
- اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول کئے جائیں۔ ۱۵۹
- جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور ومقبول ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لائے۔ ۲۰۴
- قرآن پاک کے مطلق کو مقید، عام کو مخصص بنانا جائز نہیں۔ ۲۱۳
- وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔ ۲۱۹
- مستدل کو عدم لزوم کافی نہیں لزومِ عدم چاہیئے، مخالف کو جواز بس ہے۔ ۳۵۳

marfat.com

ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو مستلزم نہیں ۳۵۴
مَن ادعیٰ فعلیہ البیان ۔ ۳۵۷
کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے ایک بطلانِ ثبوت، دوسرا ثبوتِ بطلان ۔ ۴۵۸

تاریخ و تذکرہ و اسماء الرجال

عبادلہ ثلثہ کن صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے ۔ ۴۳
حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر امام ابو حنیفہ کو جگہ دی' اس کا کیا مطلب ہے ۵۷
امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیثِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ در بارہ تیمم جنب عمل نہ کیا ۔ ۶۶
یوں ہی حدیثِ فاطمہ بنتِ قیس در بارۂ عدم النفقہ والسکنی للمبتوتہ پر عمل نہ کیا ۔ ۶۶
ابن شحنہ اہلِ اختیار میں سے نہیں ۔ ۷۸
الیھنسی اصحابِ تصحیح میں سے نہیں ۔ ۷۸
صاحبِ نہر الفائق اہلِ ترجیح میں سے نہیں ۷۸
امام ربّانی مجدّد الف ثانی علیہ الرحمہ کے ایک مکتوب کا حوالہ اور اس سے استدلال ۸۲
حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے رسالہ مبدأ و معاد سے استدلال ۔ ۸۴
کلامِ مجدّد الف ثانی سے پانچ وجوہ سے استدلال مجدد صاحب کے کلام کے دس فوائد ۔ ۸۶
مصنف علیہ الرحمہ نے از راہِ شفقت مستفتی کو مجاہدِ اکبر قرار دیا ۔ ۲۰۰
حضرت حذیفہ بن الیمان صاحبِ سرّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں ۔ ۲۰۲
کعب احبار تابعین اخیار سے ہیں ۔ ۲۱۶
نصاریٰ پہلے سکونِ ارض کے قائل تھے ۔ ۲۱۷
جرجیر کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک حکایت ۔ ۲۱۹
مصنف علیہ الرحمہ کی نوعمری کا ایک دلچسپ واقعہ ۔ ۲۳۷
متشدق (صاحبِ شمس بازغہ) کے تناقضات ۔ ۴۸۶
ابن عبدالوہاب نجدی اپنے موافقان کے علاوہ تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر و مشرک کہتا تھا ۔ ۵۸۴
مولوی رحیم بخش صریح غیر مقلد وہابی ہے' حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ تھا اور اس کی کتاب مذکور (اسلام کی پہلی کتاب' دوسری کتاب، تیسری کتاب وغیرہ) گمراہی و فساد پھیلانے والی ہے ۔ ۶۰۰
تمہید اور پس منظر از مولوی محمد سلطان الدین سلہٹی ۔ ۶۲۲

تصوّف و طریقت

مرشد کے فتوی کے رد پر تصدیق کرنے والا بیعت سے خارج ہوتا ہے یا نہیں ۔ ۹۲
پیر طریقت، جامع شرائط صحت بیعت سے

marfat.com

بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے اور شرعاً معصیت کہ بلا وجہ ایذاء واحتقارِ مسلم ہے اور وہ دونوں حرام۔ ۵۷۷

فضائل ومناقب

شانِ امام ابوحنیفہ میں وارد ہونے والی حدیث کو شارحینِ ہدایہ نے موضوع کیوں کہا۔ ۵۸

مناقب امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ۔ ۷۶

فضیلتِ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔ ۷۷

مجتہد کی شان۔ ۹۰

حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی کی عظمت۔ ۲۰۰

فرمانِ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ہے کہ قرآن پاک چار شخصوں سے پڑھو۔ ۲۰۲

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ ہیں۔ ۲۳۵

حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہ صاحبِ سِرِّ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ہیں۔ ۲۳۵

میراث ووصیت

حدیث "من قطع میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیمۃ" صحیح ہے۔ ۴۵

حدیث "من زوی میراثا عن وارثہ زوی اللہ عنہ میراثہ من الجنۃ" بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں۔ ۴۶

اضرارِ وصیت کے چند طریقے۔ ۴۶

قصد حرمان ورثہ حرام ہے۔ ۴۷

علم وتعلیم وتعلّم

کتاب کس دن شروع کی جائے۔ ۴۳

جب صحابہ کرام کو سبّ وشتم کیا جائے تو اہلِ علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہیے۔ ۱۳۰

لُغت

حدیث میں لفظ راس حسبِ محاورۂ عرب بمعنی آخر ہے۔ ۴۱

امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں۔ ۹۰

فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ نہیں ہوتا۔ ۹۰

میرِ محلہ کی تعریف۔ ۹۰

زوال کے معنی۔ ۲۰۵

marfat.com

امساک کے معنی۔ ۲۱۲

آداب

مصنف علیہ الرحمہ کی تواضع اور کسرِ نفسی۔ ۴۱
عورتوں کو مردوں سے سو حصے زیادہ شہوت دی گئی لیکن اللہ تعالیٰ نے اُن پر حیا ڈال دی۔ ۱۰۱
بعض جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سُوئے ادب ہے اور قائل مستحق
تعزیر شدید ہے۔ ۶۳۷

بلاغت

لفظ "مجازی" جس طرح حقیقت کے مقابل بولتے ہیں یونہی بمقابل ذاتی۔ ۱۲۲
فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیزِ نفی میں عام ہوتا ہے۔ ۲۱۳

٭ ٭ ٭

فوائدِ حدیثیہ

مسئلہ ۱ از ریاست عثمان پور ضلع بارہ بنکی مرسلہ مولوی محمد مظہر الحق صاحب نعمانی ردولوی نائب ریاست مذکور ، ربیع الآخر شریف ۱۳۲۱ھ

(سوال اصل میں مذکور نہیں)

الجواب

مولانا المکرم اکرمکم اللہ تعالٰی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، فقیرِ حقیر حاش للہ اس لفظِ گراں مایہ مہین پایہ کے ہزارویں لاکھویں حصّے کے لائق نہیں ولاحول ولاقوۃ الاباللہ حضرات علمائے کرام اہلسنت اپنے کرم سے جن الفاظِ عالیہ سے چاہتے ہیں نوازتے ہیں مگر تحقیقِ لفظ کے لئے گزارش ہے کہ حدیث میں رأس حسبِ محاورۂ عرب ضرور بمعنی آخر ہے۔ ولہذا علمائے کرام ارشاد فرماتے ہیں مجدد کے لئے ضروری ہے ان تمضی علیہ المائۃ وھو عالم مشھور مفید (اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ مفید مشہور عالم ہو۔ت) لیکن ایسی اشیائے متوالیہ میں حدِ فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے کہ وہ جس طرح اوّل کے آخر ہے یونہی آخر کے اوّل، اور عمل تجدید مجدد ہرگز ختم صدی سے ختم ومنتہی نہیں ہوجاتا بلکہ وہ آخر اول واوّل آخر دونوں میں ہوتا ہے تمضی علیہ المائۃ وھو کذا (اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ ایسا ہو۔ت) ہی اس پر دلیل ہے اور تمام مجددین معدودین للمائۃ کو ملاحظہ فرمائیں کہ آخر صدی ماضی واول صدی حاضر دونوں میں ان کی تجدیدِ اسلام

marfat.com

وسلمین کو مفید رہی تو بجالِ حیاتِ مجدد جبکہ ایک صدی کا آخر گزر گیا اور دوسری کا اول موجود اور وہ حی ہو مجدد مائۃ ماضیہ کہنا مناسب ہوگا جو انقطاعِ تجدید کا موہم ہو یا مجدد مائۃ حاضرہ کہ اس کی حیات اور فیض و تجدید کے استمرار پر دلیل ہو۔ والسلام۔ واللہ سبحانہٗ و تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲ مرسلہ جناب خلیل صاحب سوداگر کٹرہ مانسرائے بریلی

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جمعہ کو رمضان المبارک میں کوئی ہیبت ناک بات آنے والی ہے جس کی نسبت حضور کی طرف بعض آدمیوں نے کی ہے کہ مولوی صاحب نے ایسا فرمایا کہ جمعہ کی رات کو ایک ہیبت ناک آواز آئے گی۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے ت)

الجواب

آئے گی۔ مگر یہ نہ کہا تھا کہ اسی رمضان آئے گی۔ جب آئے گی تو وہ رمضان ہی ہوگا جس کی پندرھویں جمعہ کو ہوگی۔ اُس سال زلزلے کثرت سے ہوں گے، اَولے کثرت سے پڑیں گے۔ پندرھویں شب رمضان شب جمعہ ایک دھماکہ ہوگا، صبح کی نماز کے بعد ایک چنگھاڑ سُنائی دے گی۔ حدیث میں آیا کہ اس تاریخ کو نمازِ صبح پڑھ کر گھروں کے اندر داخل ہوجاؤ اور کواڑ بند کرلو، گھر میں جتنے روزن ہوں بند کرلو، کان بند کرلو، پھر آواز سنو تو فوراً اللہ عزوجل کے لئے سجدہ میں گرو اور کہو "سبحٰن القدوس سبحٰن القدوس ربنا القدوس" (قدوس کے لئے پاکی ہے قدوس کے لئے پاکی ہے اور ہمارا پروردگار قدوس ہے۔ ت) جو ایسا کرے گا نجات پائے گا جو نہ کرے گا ہلاک ہوگا[1]۔ یہ حدیث کا مضمون ہے۔ اس میں یہ تعیین نہیں کہ کس سنہ میں ایسا ہوگا۔ بہت رمضان گزر گئے جن کی پہلی جمعہ کو تھی اور ان شاء اللہ تعالٰی آئندہ بھی گزریں گے۔ ہاں جو خبر دی ہے ہونے والی ضرور ہے جب کبھی ہو۔ اللہ تعالٰی سے خوف و امید ہر وقت رکھنا چاہئے۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۳ مسئولہ حاجی شاہ محمد عرف کمال اللہ شاہ ساکن بریلی شریف محلہ برام پورہ

۱۴ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۷ھ

ان اللہ خلق اٰدم علٰی صورتہٖ[2] (بے شک اللہ تعالٰی نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ت)

اور حضور سے یہ عرض ہے: یہ حدیث ہے یا قول ہے؟

---

[1] مسند الشاشی حدیث ۸۳۷ مکتبۃ العلوم والحکم مدینہ منورہ ۲/ ۲۶۲ و ۲۶۳

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابی ھریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۴۴، ۲۵۱، ۴۳۴

صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ باب النھی عن ضرب الوجہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۳۲۷

〃 کتاب الجنۃ 〃 〃 〃 ۲/ ۳۸۰

marfat.com

الجواب

یہ حدیث صحیح ہے اور اضافت شرف کے لئے ہے، جیسے بیتی (میرا گھر) اور ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) یا ضمیر آدم کی طرف ہے یعنی آدم کو ان کی کامل صورت پر بنایا، طولہ ستون ذراعًا[۱] ان کا قد ساٹھ ہاتھ کا بخلاف اولادِ آدم کہ بچہ چھوٹا پیدا ہوتا پھر بڑھ کر اپنے کامل قد کو پہنچتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۴ ازملک بنگال ضلع فریدپور موضع پٹورا کاندے مرسلہ شمس الدین صاحب

"عبادلہ ثلثہ" محققین کی اصطلاح میں کن کو کہتے ہیں؟

الجواب

ابنائے عمر وعباس وعمرو ابن العاص رضی اللہ تعالٰی عنہم،

لاشتراکھم فی الزمان فی الزمان واقترابھم فی الاسنان اما افضل العبادلۃ عبداللہ ابن مسعود فوق الکل وشیخ الکل رضوان اللہ تعالٰی علیھم اجمعین۔

ان کے ایک زمانے میں مشترک ہونے اور عمروں میں قریب قریب ہونے کی وجہ سے۔ ان سب میں افضل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں جو ان سب سے فائق اور سب کے شیخ ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ (ت)

ہاں ہماری اصطلاح فقہی میں بجائے ثالث یہ اول الکل ہیں، کما فی فتح القدیر۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۵ ازصاحب گنج مسئولہ چراغ علی صاحب ۲۵ ربیع الاول شریف ۱۳۳۱ھ

کسی حدیث یا اقوالِ مشائخ وغیرہ سے ثابت ہے کہ چہارشنبہ کو عصر کے وقت عربی کتاب جو شروع کرتے ہیں یا نہیں؟ اکثر لوگ چہارشنبہ عصر کے بعد نماز عربی کی کتاب اور جمعہ کے دن کو کسی وقت فارسی کی کتاب شروع کرنے کی عادت رکھتے ہیں، یہ کیسا ہے؟

الجواب

حدیث میں نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[۱] صحیح البخاری کتاب الانبیاء باب خلق آدم و ذریتہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۶۸
صحیح مسلم کتاب الجنۃ " " " ۲/۳۸۰

marfat.com

مامن شئ بدأ یوم الاربعاء الا تم[1]۔ جو چیز بدھ کے دن شروع کی جاتی ہے وہ اتمام کو پہنچتی ہے۔

مگر بعد نمازِ عصر کی تخصیص ثابت نہیں بلکہ ظہر و عصر کے درمیان مناسب ہے کہ بدھ کے دن یہ وقت ساعتِ اجابت ہے کما فی حدیث احمد عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما (جیسا کہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی حدیثِ احمد میں ہے۔ت) ابتداءِ فارسی کے لئے جمعہ کی تخصیص بے اصل ہے اور نہ اس بارے میں کچھ وارد، بلکہ صدرِ اوّل میں تو فارسی سے مخالفت تھی کہ وہ اس وقت کفّار کی زبان تھی۔ امیر المومنین فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ایاکم ورطانۃ الاعاجم فانہ یورث النفاق[2] (عجمیوں کی زبان سے بچو کہ یہ نفاق پیدا کرتی ہے۔ت)

واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ مسئولہ مولوی عبد الحمید صاحب از بنارس محلہ پتر کنڈہ متصل تالاب
۱۸ ربیع الاوّل شریف ۱۳۳۲ھ

ہمارے سُنّی حنفی علماء اکثرہم اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں کہ کتابِ مستطاب "دلائل الخیرات" مطبوع مطبع نظامی ۱۲۷۹ھ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اسمائے شریفہ کے اخیر میں ایک اسم شریف "کریم المخرج" بھی لکھا ہے، اس کے متعلق حاشیہ پر یہ عبارت لکھی ہے:

قال الشیخ ھذا زائد لیس بداخل الکتاب لکن جرت العادۃ بقرائتہ لانہ موافق للحدیث الخ۔ شیخ نے کہا یہ زائد ہے کتاب میں داخل نہیں، لیکن اس کے پڑھنے کی عادت جاری ہے کیونکہ یہ حدیث کے موافق ہے الخ (ت)

پس وہ حدیث شریف جس کے یہ موافق ہے کون سی ہے اور کس کتاب میں ہے؟ اور اس اسم شریف کا مفصل مطلب کیا ہے؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

یہ نام نامی "دلائل الخیرات" کی بعض روایت میں داخل ہے اور اس کا بلفظہٖ کسی جنس[ع] میں آنا

ع فی الاصل ھکذا اظنہ "حدیث"۔ عبد المنان اعظمی

[1] کشف الخفاء تحت حدیث ۲۱۸۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۱۶۳
[2] السنن الکبریٰ کتاب الجزیۃ باب کراھیۃ الدخول علی اہل الذمۃ الخ دار صادر بیروت ۹/ ۲۳۴

marfat.com

معلوم نہیں۔ مطالع المسرات میں اس پر کوئی حدیث نہ لکھی، مواہب اللدنیہ وسیرت شامی و زرقانی میں اس نام کا ذکر نہیں، معنی واضح ہیں مخرج جائز طور پر کہ نسب و مولد ومحل اشتہار وغلبہ یعنی حرمین طیبین کو شامل ہے اور حضور انور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم بہمہ وجوہ کریم ہیں، خود کریم، نسب کریم، مولد کریم، مہاجر کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

مسئلہ ۲۸ ذوالقعدہ ۱۳۲۱ھ

ذیل میں جو حدیث تحریر کی جاتی ہے اس کی صحت اور غیر صحت کی نسبت اختلاف ہے۔ لہذا علمائے دین محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر حدیث مذکور صحیح ہے تو اپنے مہر و دستخط فرمائیں، اور جو شخص منکر اس حدیث کا ہو اس کی نسبت شرع شریف میں کیا حکم ہے؟ بیّنوا توجروا۔

عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من قطع میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیامۃ[1] رواہ ابن ماجۃ والبیہقی فی شعب الایمان۔

حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے اپنے وارث کو میراث سے کاٹا اللہ تعالٰی قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث کو کاٹے۔ اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا (ت)

الجواب

یہ حدیث ابن ماجہ نے اپنی سُنن ابواب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ میں یوں روایت کی:

حدثنا سوید ابن سعید ثنا عبدالرحیم ابن زید العمی عن ابیہ عن انس ابن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من فر من میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیامۃ[2]

سوید ابن سعید عبدالرحیم ابن زید سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی اپنے وارث کی میراث سے بھاگے اللہ تعالٰی قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث سے کاٹے۔

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح باب الوصایا الفصل الثالث ص ۲۶۶ [2] ابن ماجہ کتاب الوصایا ۲/ ۲۰۲

[2] سنن ابن ماجہ کتاب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰۲

marfat.com

اور دیلمی نے مسند الفردوس میں انھیں انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بایں الفاظ روایت کی:

من زوی میراثا عن وارثه زوی الله عنه میراثه من الجنة۔[۱]

جو اپنے وارث کی میراث سمیٹے تو اللہ جنت سے اس کی میراث سمیٹ لے گا۔

بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے:

فزید یضعف وابنه شدید الضعف لاجرم ان قال السخاوی للحدیث بعد ایراده فی المقاصد الحسنة هو ضعیف جدا[۲] وقال المناوی فی التیسیر والعزیزی فی السراج المنیر ضعفه المنذری۔[۳]

زید ضعیف ہیں اور ان کے لڑکے شدید ضعیف۔ اسی لئے امام سخاوی نے اس حدیث کو مقاصد حسنہ میں نقل کرنے کے بعد فرمایا یہ حدیث بڑی ضعیف ہے۔ اور مناوی نے تیسیر میں اور عزیزی نے سراج منیر میں منذری کے حوالے سے اس کو ضعیف کہا۔

مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں۔ مشکوٰۃ میں اسے بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سنن ابن ماجہ اور بروایت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شعب الایمان سے "مذکور فی السوال" کا لفظ نقل کیا اور شراح نے اس کی توجیہات لکھیں، اور ابن عادل نے اپنی تفسیر میں اسے بصیغۂ جزم رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی طرف نسبت کرکے اس سے تحریم اضرار فی الوصیۃ پر استدلال کیا اور آیۂ کریمہ سے اس کی تاکید کی۔ حیث قال:

الاضرار فی الوصیة علی وجوه ان یوصی باکثر من الثلث او یقر بماله لاجنبی، او علی نفسه بدین لاحقیقة له، او بان الدین الذی کان له علی فلان استوفاه، او یبیع بثمن رخیص، او یشتری بغال، کل ذلك لان لایصل

اضرار وصیّت میں چند طریقہ پر ہوتا ہے (۱) ثلث سے زائد وصیّت کرے (۲) اجنبی کے لئے مال کا اقرار کرے (۳) یا فرضی قرض کا اقرار کرے (۴) وہ قرض جو دوسرے پر تھا اس کو وصول کر چکا ہو (۵) کسی چیز کو سستا بیچ دے (۶) مہنگا خریدے (۷) ثلث کی وصیت کرے

---

[۱] الفردوس بماثور الخطاب حدیث نمبر ۵۷۱۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۵۴۸

[۲] المقاصد الحسنہ تحت حدیث ۱۱۲۸ 〃 〃 ص ۴۱۳

[۳] التیسیر شرح الجامع الصغیر 〃 ۸۸۸۶ مکتبۃ الامام الشافعی ۲/۴۳۳

السراج المنیر شرح الجامع الصغیر 〃 من فر من میراث وارثه المطبعۃ الازہریۃ المصریۃ مصر ۳/۳۴۵

marfat.com

المال الی الورثة، او یوصی بالثلث لا لوجه اللّٰہ لکن لتنقیص الورثة، فھٰذا ھو الاضرار فی الوصیة و قال علیہ افضل الصلٰوة و السلام من قطع میراثا فرضہ قطع اللّٰہ میراثہ من الجنّة ویدل علی ذٰلك قولہ تعالٰی بعد ھٰذہ الاٰیة تلك حدود اللّٰہ[1] اھ ملخصًا۔

مگر رضائے الٰہی کے لئے نہیں ورثاء کو ضرر دینے کے لئے کہ میرے بعد مال انھیں نہ ملے، تو یہ سب وصیت میں اضرار کی صورتیں ہیں، حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ تعالٰی کے مقرر کردہ حصہ کو قطع کرتا ہے اللہ تعالٰی اس کا حصہ جنّت سے قطع کر دے گا۔ اس کے بعد والی آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ اللہ تعالٰی فرماتا ہے یہ اللہ کے حدود ہیں اھ ملخصًا۔

امام ابن حجر مکی نے زواجر عن اقتراف الکبائر میں اسی تمسک و تائید کو مقرر رکھا۔ اور قصد حرمان ورثہ کو حرام بتایا نیز تیسیر میں زیرِ حدیث فرمایا:

افادان حرمان الوارث حرام و عدّہ بعضھم من الکبائر[2]

پتہ چلا کہ وارث کو محروم کرنا حرام ہے اور بعض علمائے اس کو گناہِ کبیرہ بتایا۔

عزیزی میں ہے:

فاذا حرمان الوارث حرام[3]۔ وارث کو محروم کرنا حرام ہے۔

منکرِ حدیث مذکور اگر ذی علم ہے اور بوجہِ ضعف سند مکدم کرتا ہے فی نفسہٖ اس میں حرج نہیں مگر عوام کے سامنے ایسی جگہ تضعیفِ سند کا ذکر ابطالِ معنٰی کی طرف منجر ہوتا ہے اور انھیں مخالفتِ شرع پر جری کر دیتا ہے، اور حقیقةً "قبول علماء" کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلًا مضر نہیں رہتا۔ کما حققناہ فی الھاد الکاف فی حکم الضعاف (جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے اپنے رسالہ "الھاد الکاف فی حکم الضعاف میں کر دی ہے۔ ت)

اور اگر جاہل ہے بطورِ خود جاہلانہ برسرِ پیکار ہے تو قابلِ تادیب و زجر و انکار ہے کہ جہّال کو حدیث میں گفت گو کیا سزاوار ہے۔ وعیدِ حدیث اپنی اخوات کی طرح زجر و تہدید یا حرمانِ دخولِ جنّت

---

[1] الزواجر عن اقتراف الکبائر بحوالہ ابن عادل باب الوصیة دار الفکر بیروت ۱/۴۴۰

[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت حدیث ۸۸۸۶ مکتبة الامام الشافعی ریاض ۲/۴۳۳

[3] السراج المنیر " " " المطبعة الازہریة المصریة مصر ۳/۳۴۵

marfat.com

مع السابقین یا صورت قصد مضادّت بمضادّت شریعت پر محمول ہے،

والاٰخر احب الی والاوسط وسطا والاوّل لایعجبنی یطلع علیٰ ذٰلك من راجع کلام الامام البزازی فی الوجیز فیما یذکر الفقهاء من الکفار۔

آخری مجھے سب سے زیادہ پسند ہے، درمیان والا متوسط ہے اور پہلا مجھے پسند نہیں۔ اس پر وہ شخص مطلع ہوگا جو امام بزازی کے کلام کی طرف رجوع کرے جو انھوں نے وجیز میں کفار سے متعلق اقوالِ فقہاء ذکر کئے ہیں۔(ت)

اقول یا یہ کہ وہ قصورِ جناں کہ بر تقدیرِ اسلام کفّار کو ملتے اور ان سے خالی رہ کر مومنین کو بطور مزید عطا ہوں گے ان سے حرمان مراد ہو، وھذا ان شاء اللہ تعالیٰ احسن وامکن وابین وازین (اور ان شاء اللہ تعالیٰ یہ سب سے بہتر، سب سے مضبوط، سب سے واضح اور سب سے خوبصورت ہے۔ت) واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۹: مرسلہ حکیم عبدالشکور صاحب از ڈاکخانہ رتسر ضلع بلیا ۲ ربیع الآخر ۱۳۳۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین سوالاتِ مندرجہ ذیل میں:

(۱) زید کہتا ہے کہ اس پر ائمۂ مجتہدین وعلمائے کاملین وحضراتِ محدثین کا اتفاق ہوچکا ہے کہ ان صحاحِ ستّہ میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دہن مبارک کے ارشاد فرمائے ہوئے کلمات بعینہٖ اُس حدیث میں موجود نہیں بلکہ صحابہ نے معنیٰ مرادی ہی کو اختیار فرماکر اُس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے۔ زید کا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟ اور ایسے شخص پر آپ کا کیا فتوٰی ہے جو رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی حدیثِ لفظی کو رَد کرتا ہے؟

(۲) حدیث اوّل ماخلق اللہ نوری[1] واول ماخلق اللہ العقل[2] و اوّل ماخلق اللہ القلم[3] و اول ماخلق اللہ العرش[4]۔

سب سے پہلے اللہ تعالےٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ میرا نور ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عقل ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالےٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ قلم ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالےٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عرش ہے(ت)

---

[1] المواہب اللدنیۃ اول المخلوقات المکتب الاسلامی بیروت ۱/۷۱

[2] اتحاف السادۃ المتقین کتاب العلم باب شرف العقل دار الفکر بیروت ۱/۴۵۳

[3] المستدرک للحاکم کتاب التفسیر سورۃ الجاثیہ ۲/۴۵۴

[4] مرقاۃ المفاتیح کتاب الایمان باب الایمان بالقدر الفصل الثانی المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۱/۲۹۱

marfat.com

یہ چار حدیثیں ہیں ان میں سے کون صحیح ہے اور کون موضوع ؟ زید کہتا ہے کہ حدیث اول ما خلق اللہ نوری بالمعنیٰ صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ کتابوں میں مذکور نہیں۔ اب علماء سے سوال یہ ہے کہ جس حدیث کے الفاظ کتب احادیث میں مذکور نہیں اُس کو موضوع کہیں گے یا نہیں؟ اور اسکے مرادف کون حدیث ہے جس کے اعتبار سے کہا جائے کہ یہ حدیث بالمعنیٰ صحیح ہے اور حدیث کے موضوع ہونے کے لئے کیا شرط ہے، الفاظ اور معنیٰ دونوں یا صرف الفاظ معنیٰ نہیں ؟ جواب مفصل فرمائیے مع حوالہ کتب۔ بیّنوا توجروا۔

الجواب

(۱) روایتِ حدیث کے دونوں طریقے ہیں: روایت باللفظ و روایت بالمعنیٰ۔ خود حضور اقدس صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلّم نے تحدیث بالمعنیٰ کی اجازت فرمائی ہے، قرآن عظیم کے نظم کریم وحکم عظیم دونوں کے ساتھ تعبّد ہے اس میں نقل بالمعنیٰ جائز نہیں حدیث کے حکم کے ساتھ تعبّد ہے جو الفاظِ کریمہ جوامع الکلم سے ارشاد ہوئے ہیں وہ بعینہا منقول ہیں اور باقی میں لفظ پر اقتصار موجب ضیق وعسر تھا۔ اور اللہ عزّ وجل فرماتا ہے:

ماجعل علیکم فی الدین من حرج[1] تم پر دین میں کچھ تنگی نہ رکھی۔

اور وہ یقیناً حدیث ہے اُسے یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے ایک بہت برا پہلو رکھتا ہے، بادشاہ فرمائے زید سے کہو کہ ابھی آئے، اس پر حکم پہنچانے والا زید سے جاکر کہے کہ ظلِ سبحانی نے فرمایا ہے فوراً حاضر ہو، تو بیشک اس نے بادشاہ ہی کا حکم پہنچایا اور بادشاہ ہی کی بات نقل کی۔

(۲) عبدالرزاق نے اپنی مصنّف میں جابر بن عبداللہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے:

یاجابر ان اللہ تعالیٰ قد خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ[2] اے جابر! بےشک اللہ تعالےٰ نے تمام عالم سے پہلے تیرے نبی کے نور کو اپنے نور سے پیدا کیا۔

یہ اس معنیٰ میں نص صریح ہے اور قلم وعقل کے بارے میں بھی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن میں سے احادیث عقل غایت درجہ ضعف میں ہیں۔ حدیث کے جب معنی حضور اقدس صلی اللہ تعالےٰ علیہ

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/ ۷۸

[2] المواہب اللدنیہ، اول المخلوقات، المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۷۱

marfat.com

وسلم سے ثابت اور صحیح ہیں تو ا سے موضوع نہیں کہہ سکتے ورنہ صحیحین کی صدہا حدیثیں معاذ اللہ موضوع ہوجائینگی
ہاں اگر کوئی یہ دعوٰی کرے کہ یہی الفاظ بعینہا زبانِ اقدس سے صادر ہوئے ہیں اور اس کا ثبوت نہ ہو تو
وہ سخت خاطی ہے اور اگر دانستہ کہے تو ؛

من کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔[1]

جس نے جان بُوجھ کر مجھ پر جھُوٹ باندھا وُہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے ۔ (ت)

میں داخل ۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۱: از محلہ بارہ ریواڑی ضلع گوڑگانوہ ہزاری مرسلہ مرزا یوسف صاحب ۳۰ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں جس کے متعلق حدیث شریف ذیل میں درج ہے :

عن جابر بن سمرۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یقول لایزال الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش[2]، وفی روایۃ لایزال امر الناس ماضیا ما ولھم اثنا عشر رجلا کلھم من قریش[3]، وفی روایۃ لایزال الدین قائما حتی تقوم الساعۃ او یکون علیکم اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش[4]

جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ بارہ۱۲ خلیفوں کے گزرنے تک اسلام غالب رہے گا اور وہ قریش سے ہوں گے ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ لوگوں کا معاملہ ہمیشہ چلتا رہے گا جب تک ان پر بارہ۱۲ خلیفوں کی ولایت رہے گی جو سب کے سب قریشی ہونگے ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دین ہمیشہ قائم رہے گا یہاں تک کہ قیامت قائم ہوجائے یا تم پر بارہ۱۲ خلفاء کی خلافت قائم رہے گی جو تمام قریشی ہیں ۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب العلم باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۱
صحیح مسلم مقدمۃ الکتاب باب تغلیظ الکذب علٰی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم " " ۱/ ۷
[2] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب الناس تبع لقریش " " ۲/ ۱۱۹
[3] " " " " " " "
[4] " " " " " " "

اشارۃً یہ عبارت کتاب سے نقل کردی ہے مجھ کو عربی لکھنے پڑھنے کی مہارت نہیں ہے لہذا یہ کام اہلِ علم کا ہے کہ وہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ لیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ بموجب اس حدیث شریف کے وہ کون سے بارہ۱۲ خلیفہ قریش میں سے آں سرور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے بعد جانشین یا ولیعہد یا نائب منجانب خدا و رسول اُمتِ محمدیہ میں قابل شمار ہیں؟ چونکہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے لیں تو پوری تعداد ہوگی، اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے لیں تو اصحاب ثلثہ رہ جاتے ہیں، غرض کونسی وہ صورتِ حق ہے جو اس حدیث شریف کا مصداق ہے؟ یا یہ حدیث ہی ماننے کے قابل نہیں ہے؟ اللہ تعالےٰ آپ کو جزائے خیر عنایت کرے، جواب سے ممنون فرمایئے۔

الجواب

حدیث ہے، اور صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے ہی شمار لینا لازم کہ اسی حدیث کی ایک روایت میں ہے:

یکون بعدی اثنا عشر خلیفۃ ابوبکر الصدیق لایلبث الاقلیلا۔[۱] میرے بعد بارہ خلیفہ ہوں گے ابوبکر تھوڑے ہی دن رہیں گے۔

اس میں مراد وہ خُلفاء ہیں کہ والیانِ اُمّت ہوں اور عدل و شریعت کے مطابق حکم کریں، ان کا متصل مسلسل ہونا ضرور نہیں، نہ حدیث میں کوئی لفظ اس پر دال ہے، اُن میں سے خلفائے اربعہ و امام حسن مجتبٰے و امیر معاویہ و حضرت عبداللہ بن زبیر و حضرت عمر بن عبدالعزیز معلوم ہیں اور آخر زمانہ میں حضرت سیّدنا امام مہدی ہوں گے رضی اللہ تعالےٰ عنہم اجمعین، یہ نَو ہوئے باقی تین کی تعیین پر کوئی یقین نہیں۔ واللہ تعالےٰ اعلم

مسئلہ ۱۱ از سیتاپور تاسنگنج کوٹھی حضرت سیّد شاہ محمد صادق صاحب مرسلہ حضرت مولٰینا سید شاہ محمد صاحب قادری مدظلہ ۹ جمادی الاُخرٰی ۱۳۳۷ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہم العالیہ۔ پس از آداب و تسلیمات معروض کہ تحریر حامد علی کا جواب ابھی کچھ دینے کا ارادہ نہیں مگر اس میں جو من مات الخ ولوکان سالم الخ ومن اتاکم الخ مذکور ہیں اُن کی نسبت اسی قدر دریافت طلب ہے کہ یہ احادیث ہیں اور ہیں تو کیسی؟ جواب سے جلد معزز ہوں۔

---

[۱] المعجم الکبیر حدیث ۱۴۲ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/ ۹۰

marfat.com

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہٗ ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم۔

بوالملاحظہ حضرت بابرکت حامیِ سنت جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم التسلیم مع التعظیم ۔ نیازمند پیلی بھیت گیا ہوا تھا کل جمعہ کو واپس آیا۔

(۱) حدیث "من مات ولم یعرف" ان لفظوں سے نہیں ، ہاں صحیح مسلم میں یوں ہے :

من فارق الجماعۃ شبرا فمات فمیتۃ جاھلیۃ۔[1]

جو ایک بالشت جماعت سے الگ ہوا پھر مرگیا تو جاہلیت کی موت مرے گا (ت)

(۲) حدیث "لوکنت مستخلفا"[2] (اگر میں کسی کو خلیفہ بنانا بغیر مشورہ کے تو عبداللہ بن مسعود کو بناتا) ۔ ت) ترمذی وابن ماجہ میں بسند ضعیف ہے ۔ اور تورپشتی وطیبی وعلی قاری وشیخ محقق دہلوی وشارح جامع صغیر علامہ مناوی نے تصریح کی کہ :

المراد تامیرہ علیٰ جیش بعینہ او استخلافہ فی امر من امورہ حال حیاتہ لا الخلافۃ لان الائمۃ من قریش۔[3]

اس سے مراد کسی خاص لشکر کا امیر بنانا اور حالتِ حیات میں کسی امر میں جانشین مقرر کرنا ہے اس سے مراد خلافت نہیں کیونکہ خلفاء تو قریش میں سے ہیں ۔ (ت)

امام تورپشتی وغیرہ نے فرمایا :

لایجوز حملہ الا علیٰ ذٰلک۔[4]

اس حدیث کو صرف اسی معنی پر محمول کرنا جائز ہے (اس کے علاوہ پر محمول کرنا جائز نہیں) ۔ (ت)

(۳) "لوکان سالم مولیٰ حذیفۃ بن الیمان حیا لا ستخلفہ"۔

اگر حذیفہ بن یمان کا مولیٰ سالم زندہ ہوتا تو میں اس کو خلیفہ مقرر کرتا ۔ (ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوز الملازمۃ عند ظہور الفتن الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۲۸

[2] سنن ابن ماجہ فضل عبداللہ بن مسعود ص ۱۳ و جامع ترمذی مناقب عبداللہ بن مسعود ۲/ ۲۲۲

[3] مرقاۃ المفاتیح تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۰/ ۶۰۴ و شرح الطیبی لمشکوٰۃ تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۱/ ۳۴۱
فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۷۴۸۴ ۵/ ۳۲۰ والتیسیر شرح الجامع الصغیر ۲/ ۳۱۲
شرح مصابیح السنۃ تحت الحدیث ۴۷۴۰ مصطفی البازمکۃ المکرمۃ ۴/ ۱۳۵۱

[4] " " " " " " " " " " "
مرقاۃ المفاتیح " ۶۲۳۱ المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۱۰/ ۶۰۴

marfat.com

سائل معترض نے براہ خطا وضع کی ہے، نہ سالم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مولیٰ تھے نہ حذیفہ کا کوئی مولیٰ سالم۔ بفرض صحت قطعاً اس کی وہی مراد ہے جو حدیث ابن ام عبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔

(۴) "من اتاکم وامرکم جمیع" صحیح مسلم میں ہے مگر یوں:

ستکون ھنات و ھنات فمن اراد ان یفرق امر ھذہ الامۃ و ھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان[1]

عنقریب فتنے ہوں گے تو جو شخص اس امت کی جمعیت کو توڑنے کا ارادہ کرے اس کو تلوار سے مار دو چاہے وہ کوئی شخص ہو۔ (ت)

یا یُوں:

من اتاکم وامرکم جمیع علٰی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوہ[2]

جب تم ایک شخص کی امامت پر متفق ہو جاؤ تو جو شخص تمھارے اتحاد کی لاٹھی کو توڑنے یا تمھاری جماعت میں تفریق ڈالنے کی کوشش کرے تو اس کو قتل کر دو۔ (ت)

لمعات میں ہے:

ادفعوا من خرج علی الامام بالسیف و ان کان اشرف وافضل و ترونہ احق وافضل[3]

جو شخص امام کے خلاف خروج کرے تو تلوار کے ساتھ اس کا دفاع کرو اگرچہ وہ خروج کرنیوالا اشرف و افضل ہو اور تم اس کو زیادہ حقدار اور افضل سمجھتے ہو۔ (ت)

تو کلام خروج علی الامام میں ہے:

ثبت العرش ثم النقش۔

کمال تحقیق ثابت ہوگئی اور گرد و غبار چھٹ گیا۔ (ت)

جہاں امام نہ ہو اسی صحیح مسلم میں حکم یہ ہے:

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب حکم من فرق امر المسلمین وھو مجتمع قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۱۲۸

[2] " " " " " " " " " " "

[3] لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ المصابیح

marfat.com

قلت فان لم یکن لھم جماعۃ ولا امام قال فاعتزل تلك الفرق کلھا[1]

میں نے کہا اگر اس وقت مسلمانوں کی کوئی جماعت اور امام نہ ہو تو پھر کیا کرنا چاہئے، تو آپ نے فرمایا تمام فرقوں سے الگ ہو جاؤ۔ (ت)

حدیثِ اوّل اگر اُسی لفظ سے ہو جو سائل نے نقل کئے تو معرفت فرع وجود ہے یعنی جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا باعثِ موتِ جاہلیّت ہے۔ یہ اس سے کیونکر مفہوم ہوا کہ ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی امام ہوگا یہی معہذا حدیث متواترہ کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت اور اجماع کے رَد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد اشد ضلالت۔ یہ جہال حدیث ان امر علیکم عبد مجدع یقودکم بکتاب اللہ فاسمعوا لہ واطیعوا[2] (اگر تم پر ناک کٹے ہوئے غلام کو حاکم بنا دیا جائے اور وہ تم کو کتاب اللہ کے مطابق حکم دے تو اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ ت) سے بھی استدلال کرتے ہیں، اور قید قرشیت درکنار قیدِ حریت بھی اٹھانا چاہتے ہیں حالانکہ اُس سے مراد یہ کہ خلیفہ کسی شہر پر غلام کو والی کردے تو اطاعت واجب ہے نہ کہ خود غلام خلیفہ ہو۔ مرقاۃ وغیرہ میں ہے:

ای ان استعملہ الامام الاعظم علی القوم لا ان العبد الحبشی ھو الامام الاعظم فان الائمۃ من قریش[3]

یعنی اگر امام اعظم (خلیفہ) کسی حبشی غلام کو کسی قوم پر عامل بنا دے نہ یہ کہ حبشی غلام ہی امام اعظم ہو جائے، کیونکہ خلفاء تو قریش میں سے ہیں (ت)

اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) حدیث سے بہتر حدیث کی تفسیر کیا ہو گی، خود حدیث نے اس معنی کی تصریح فرمائی، حاکم صحیح مستدرک اور بیہقی سنن میں امیر المومنین مولٰی علی سے راوی:

الائمۃ من قریش وان امرت علیکم قریش عبدا حبشیا مجدعا فاسمعوا لہ واطیعوا[4]۔ واللہ تعالٰی اعلم

خلفاء قریش میں سے ہونگے، اور اگر قریش تم پر نکٹے حبشی غلام کو امیر مقرر کر دیں تو اس کی بھی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ (ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب ملازمۃ جماعۃ المسلمین الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۲۷

[2] " " باب وجوب طاعۃ الامراء فی غیر معصیۃ الخ " " ۲/ ۱۲۵

[3] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح تحت حدیث ۳۶۶۳ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۷/ ۲۴۶

[4] المستدرک للحاکم کتاب معرفۃ الصحابہ موالاۃ قریش امان لاہل الارض دار الفکر بیروت ۴/ ۷۶

marfat.com

مسئلہ ۱۲ ازسیتا پور محلہ تامسن گنج کوٹھی حضرت سید محمد صادق صاحب وکیل علیہ الرحمۃ
مرسلہ حضرت مولٰنا مولوی سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم ۱۷ رمضان المبارک ۱۳۳۷ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہ العالیہ، پس از آداب و تسلیمات معروض۔ حدیث اوّل الرسل الخ کس کتاب احادیث میں مروی ہے؟ اور حکیم ترمذی نے اُسے اپنی کس کتاب میں روایت کیا ہے؟

الجواب

حضرت بابرکت دامت برکاتہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ یہ حدیث سیدنا ابوذر علیہ الرضوان سے مسند احمد میں یوں ہے:

قلت یارسول اللہ ای الانبیاء کان اوّل، قال اٰدم، قلت یارسول اللہ ونبی کان، قال نعم نبی مکلّم۔[1]

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کون سا نبی سب سے اوّل ہوا؟ آپ نے فرمایا آدم۔ میں نے کہا وہ نبی تھے؟ آپ نے فرمایا وہ نبی تھے جن سے کلام کیا گیا ہے۔ (ت)

اور نوادر الاصول تصنیف امام حکیم الامۃ ترمذی کبیر میں ان سے مرفوعاً یوں ہے:

اول الرسل اٰدم واٰخرھم محمد علیہ وعلیھم افضل الصّلٰوۃ والسلام۔[2]

رسولوں میں اول آدم اور ان میں آخر محمد ہیں، آپ پر اور سب رسولوں پر بہترین درود وسلام ہو۔ (ت)

والانامہ کل یکشنبہ کو بعد روانگی ڈاک ملا ورنہ کل ہی جواب حاضر کرتا۔ والتسلیم۔

مسئلہ ۱۳ از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسؤلہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ

قول حماد رضی اللہ تعالٰی عنہ ترکت الحدیث[عہ] الخ مرا بفہمایند۔

حضرت حماد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کے قول "میں نے حدیث کو چھوڑ دیا" کا مطلب مجھے سمجھا دیں۔ (ت)

عہ تمام عبارت مذکورہ سوال این ست سمعت عبد الحکم بن میسرۃ یقول

عہ سوال میں مذکور مکمل عبارت یہ ہے: میں نے عبد الحکم بن میسرہ کو کہتے ہوئے سنا (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۷۸/۵

[2] الجامع الصغیر بحوالہ الحکیم عن ابی ذر " حدیث ۲۸۴۶ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۶۹/۱

marfat.com

الجواب

درمناقب خوارزمی و درمناقب کردری ہر دو از حاکم صاحبِ مستدرک آوردہ اند کہ مرادش احادیث موضوعہ و مخالف کتاب ست اقول ایں بقول او علیک بالرای و قول حماد ترکت الحدیث نمی چسپد و آنچہ بخاطرم ریختند کہ لام درحدیث برائے عہد ست حدیثے بودہ باشد کہ حماد روایتش میکرد وبواقع صحیح نبود امام حماد باعتمادش در مسئلہ قیاس صحیح میکرد تقدیماً للحدیث علی الرای حضرت امام او را تنبیہ نمود کہ ایں حدیث صحیح نیست و اعتماد را نشاید دریں مسئلہ ہم برائے عمل کن عبد الحکم را

مناقب خوارزمی اور مناقب کردری دونوں میں بحوالہ امام حاکم صاحبِ مستدرک وارد ہے کہ اس سے مراد موضوع حدیثیں ہیں جو کتاب اللہ کے مخالف ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معنی امام صاحب کے قول کہ "تجھ پر لازم ہے کہ قیاس پر عمل کر" اور حضرت حماد کے قول کہ "میں نے حدیث کو چھوڑ دیا ہے" پر منطبق نہیں ہوتا۔ اور میرے دل میں القا ہوا ہے کہ حدیث پر الف لام عہدی ہے، اس سے مراد کوئی خاص حدیث ہے جس کو حضرت حماد علیہ الرحمہ روایت کرتے تھے اور واقع میں وہ حدیث صحیح نہ تھی جبکہ آپ اس پر اعتماد کرتے ہوئے اور حدیث کو قیاس پر مقدم جانتے ہوئے کسی خاص مسئلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اتیت حماد بن ابی حنیفۃ وقد کان امسك عن الحدیث فسألته ان یحدثنی وذکرت له مجتبی ایاہ فقال ترکت الحدیث فانی رأیت ابی فی المنام کانی اقول له ما فعل بك ربك فیقول ھیھات ھیھات علیك بالرای ثلاث مرات ودع الحدیث ودع الحدیث ثلاث مرات[۱] اھ۔

کہ میں حضرت حماد بن امام ابو حنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا جبکہ آپ نے حدیث بیان کرنا بند کر دیا تھا، میں نے ان سے کہا کہ مجھے حدیث بیان فرمائیں، تو انھوں نے کہا کہ میں نے حدیث کو ترک کر دیا ہے کیونکہ میں نے خواب میں اپنے والد گرامی کو دیکھا گویا کہ میں ان سے کہہ رہا ہوں کہ آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو وہ مجھے فرماتے ہیں کہ تجھ پر افسوس ہے قیاس پر عمل کرو، یہ تین بار فرمایا۔ اور حدیث کو چھوڑ دو، یہ تین مرتبہ فرمایا اھ (ت)

---

[۱]

از حماد ایں حدیث بواسطہ رسیدہ بود خواست حاضر و از حماد شنود پس او را سوال کرد حماد فرمود من آں حدیث را ترک کردہ ام و آں خواب بیان کرد و ترک حدیث نہ بر بنائے مجرد خواب باشد بلکہ بہ تنبیہ امام متوجہ شدہ و علت قادحہ در آں برو ظاہر گشتہ باشد۔ واللہ تعالیٰ اعلم

میں قیاس صحیح کے خلاف عمل کرتے تھے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر تنبیہ فرمائی کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور اعتماد کے لائق نہیں ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی قیاس پر عمل کرو۔ عبدالحکم کو حضرت حماد کی یہ حدیث کسی اور کے واسطہ سے پہنچی تھی۔ آپ نے خود حاضر ہو کر حضرت حماد سے یہ حدیث سُننے کی خواہش کی ——— چنانچہ ان سے حدیث سنانے کا مطالبہ کیا جس پر حضرت حماد نے فرمایا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے، اور خواب مذکور کو بیان کیا۔ اس حدیث کو چھوڑنا محض خواب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت حماد علیہ الرحمہ خواب میں امام صاحب کی تنبیہ فرمانے پر متوجہ ہوئے تو اس حدیث میں علتِ قادحہ آپ پر ظاہر ہوگئی ہوگی۔ اور اللہ تعالےٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ ۱۴: از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ

قام علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ و امکن لہ وھاب منہ و بجلہ[1] چہ معنی دارد؟

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر امام ابوحنیفہ کو جگہ دی ان کو محتشم جانا اور ان کی تعظیم کی، اس کا کیا معنیٰ ہے؟ (ت)

الجواب

بسیارے از خواب ماول باشد نہ کہ بر ہر ظاہر

بہت سے خواب ایسے ہوتے ہیں جو ظاہر کے خلاف

ع[1] تمام عبارت این ست قال صالح بن الخلیل رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و علیا معہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فجاء ابوحنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فقام علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ و امکن لہ وھاب منہ و بجلہ اھ۔

ع[1] پوری عبارت یوں ہے، صالح بن خلیل نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ساتھ تھے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ وہاں آئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کھڑے ہُوئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو جگہ دی، ان کو محتشم ٹھہرایا اور ان کی تعظیم کی۔ (ت)

لہ

marfat.com

محمول وتعظیم اکابر خوردان خود را برائے اظہار عظمت ایشاں دور نیست سیّد عالم علیہ وسلم برائے حضرت بتول زہرا قیام فرمودے و دست او را بوسہ دادہ بر جائے خود نشاندے وہیبت اینجا بمعنی احتشام ست یعنی او را محتشم داشت وعامل معہ معاملۃ الھائب۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہوتے ہیں یعنی ظاہر پر محمول نہیں ہوتے۔ اور بڑوں کا اپنے سے چھوٹوں کی تعظیم کرکے ان کی عظمت کا اظہار کرنا کوئی بعید نہیں۔ خود سید عالم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سیّدہ بتول زھرا رضی اللہ تعالٰے عنہا کے لئے کھڑے ہوتے، ان کا ہاتھ چُومتے اور ان کو اپنی مسند پر بٹھاتے اور ہیبت یہاں (سوال میں) بمعنی احتشام ہے یعنی اُسے محتشم قرار دیا اور اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا جیسا کسی ہیبت ناک شخص کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالٰے خُوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ ۱۵ از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ

حدیثے کہ در شان امام صاحب رضی اللہ تعالٰی عنہ وارد ست بسیار طرق و بسیار علماء الحفاظ او را قبول کردہ اند در فقہ شافعی نیز مذکورست شراح ہدایہ چرا ابوضع وے قول کردہ اند دریں جامی باید کہ قول از واضعین وی ثبوت رسانند واگرنہ قول ایشاں مقبول نیست۔

وُہ حدیث جو امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰے عنہ کی شان میں متعدد طرق سے وارد ہے۔ بہت علماء وحفّاظ نے اس کو قبول کیا ہے اور وہ فقہ شافعی میں بھی مذکور ہے۔ تو پھر ہدایہ کے شارحین نے اس کے موضوع ہونے کا قول کیا ہے۔ اس جگہ ضروری ہے کہ اس کو موضوع قرار دینے والے ثبوت فراہم کریں ورنہ ان کا قول مقبول نہیں ہوگا۔ (ت)

ع لفظ آں حدیث این است قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیکون فی اُمتی رجل یقال لہ ابوحنیفۃ النعمان وھو سراج امتی الی یوم القیامۃ۔[1]

اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے فرمایا عنقریب میری اُمت سے ایک مردِ کامل ہوگا جس کو ابوحنیفہ کہا جائیگا وہ قیامت تک میری امت کا چراغ ہوگا۔ (ت)

---

[1] مناقب الامام الاعظم رضی اللہ عنہ للکردری العاشر منہم عائشہ بنت عجرد مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱/۲۱

الجواب

در سندش کذّابین وضّاعین یافتہ اند ارجع الی اللآلی المصنوعۃ للحافظ السیوطی وشیخ قاسم حنفی نیز پیروی ایشاں کرد، ردالمحتار باید دید۔ واللہ تعالٰی اعلم

شارحینِ ہدایہ نے اس حدیث کی سند میں حدیثیں گھڑنے والے کذّابوں کو پایا ہے۔ امام حافظ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ کی کتاب "اللآلی المصنوعہ" کی طرف رجوع کرو۔ اور شیخ قاسم حنفی نے بھی ان کی پیروی کی ہے۔ ردالمحتار کو دیکھنا چاہئے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

marfat.com

رسالہ

الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی ۱۳۱۳ھ

(فضل (الٰہی) کا عطیہ (امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے اس قول کے) معنیٰ میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے)

ملقّب بلقب تاریخی

اعزّ النّکات بجواب سوال ارکات ۱۳۱۳ھ

مسئلہ ۱۶ از گڑا میور علاقہ نارتھ ارکاٹ مرسلہ کاکا محمد عمر ۱۳ رجب ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اِس امر میں کہ کوئی حنفی المذہب حدیثِ صحیح غیر منسوخ وغیر متروک جس پر کوئی ایک امام ائمۂ اربعہ وغیرہم سے عمل کیا ہو۔ جیسے آمین بالجہر اور رفع یدین قبل الرکوع وبعد الرکوع اور وتر تین رکعتیں ساتھ ایک قعدہ اور ایک سلام کے ادا کرے تو مذہب حنفی سے خارج ہوجاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ اگر خارج ہوجاتا ہے کہیں تو ردالمحتار میں جو حنفیہ کی معتبر کتاب ہے اُس میں امام ابن الشحنہ سے نقل کیا:

marfat.com

اذا صح الحدیث وکان علیٰ خلاف المذھب عمل بالحدیث ویکون ذٰلک مذھبہ و لا یخرج مقلدہ عن کونہ حنفیا بالعمل بہ فقد صحّ عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فھو مذھبی؛ وحکی ذٰلک ابن عبد البر عن ابی حنیفۃ وغیرہ من الائمۃ[1] انتھٰی۔

جب صحت کو پہنچے حدیث اور وہ حدیث خلاف پر مذہب امام کے رہے عمل کرے وہ حنفی اس حدیث پر، اور ہو جائے وہ عمل مذہب اس کا، اور نہیں خارج ہوتا ہے مقلد امام کا حنفی ہونے سے بسبب عمل کرنے اس حدیث پر، اس لئے کہ مکرر صحت کو پہنچی یہ بات امام ابوحنیفہ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ جب صحت کو پہنچے حدیث پس وہی مذہب میرا ہے۔ اور حکایت کیا اس کو ابن عبدالبر نے امام ابوحنیفہ اور دوسرے اماموں سے بھی، انتہیٰ۔

اور کتاب مقاماتِ مظہری میں حضرت مظہر جانجاناں حنفی کے سولھویں[16] مکتوب میں ہے:

اگر بحدیث ثابت عمل نماید از مذہب امام برنمی آید، چراکہ قولِ امام اذا صح الحدیث فھو مذھبی نص است دریں باب واگر باوجود اطلاع برحدیث ثابت عمل نکند ایں قول امام را اُترکوا قولی بخبر الرسول (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) خلاف کردہ باشد[2] انتہیٰ۔

اگر کوئی شخص حدیث صحیح پر عمل کرے تو وہ امام اعظم ابوحنیفہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ قولِ امام "جب حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے" اس باب میں نص ہے۔ اور اطلاع کے باوجود حدیث صحیح پر عمل نہ کرے تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے اس قول کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا کہ "رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث کے سامنے میرے قول کو چھوڑ دو۔" انتہیٰ (ت)

اور بھی اسی مکتوب میں ہے:

ہرکہ میگوید عمل بحدیث از مذہب امام برمی آرد۔ اگر برہانے بریں دعوے دارد بیارد[3]۔

جو شخص یہ کہتا ہے کہ حدیث پر عمل کرنا مذہبِ امام سے خارج کر دیتا ہے، اگر اس کے پاس اس دعوٰی کی کوئی دلیل ہے تو پیش کرے (ت)

اور شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی حنفی نے اپنی کتاب عقد الجید میں فرمایا:

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶
[2] کلمات طیبات فصل دوم در مکاتیب حضرت مرزا صاحب مکتوب[16] مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۹
[3] " " " " " " " "

marfat.com

لاسبب لمخالفة حديث النبی (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم) الانفاق خفی او حمق جلی[1]

پوشیدہ منافقت یا واضح حماقت کے بغیر حدیثِ رسول صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی مخالفت کا کوئی سبب نہیں۔ (ت)

ان سب بزرگوں کے اُن اقوال کا کیا جواب اگر مذہب امام سے نہیں خارج ہوتا ہے کہیں تو اس پر طعن وتشنیع کرنا گناہ اور بے جا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمایئے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

الحمد للہ الذی انزل القرقان فیہ تبیان لکل شیٔ تمییزا الطیب من الخبیث وامرنبیہ ان یبینہ للناس بما اراہ اللہ فقرن القراٰن ببیان الحدیث والصلوٰۃ والسلام علٰی من بیّن القراٰن واقام المظان واذن للمجتہدین باعمال الاذھان فاستخرجوا الاحکام بالطلب الحثیث فلولا الائمۃ لم تفھم السنۃ ولولا السنۃ لم یفھم الکتاب ولولا الکتاب لم یعلم الخطاب فیالھا من سلسلۃ تھدی وتغیث وعلٰی اٰلہ وصحابتہ ومجتہدی ملتہ وسائر امتہ الٰی یوم التوریث۔

سب تعریفیں اللہ تعالےٰ کے لئے ہیں جس نے حق وباطل میں فرق کرنے والی کتاب نازل فرمائی اس میں ہر چیز کا واضح بیان ہے سُتھرے کو گندے سے الگ کرنے کے لئے۔ اور اس نے اپنے نبی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کے لئے بیان فرمائیں جو کچھ اللہ تعالیٰ نے آپ کو دکھایا۔ چنانچہ اس نے قرآن کو بیانِ حدیث کے ساتھ مقترن فرمایا اور درود وسلام ہو اس پر جس نے قرآن کی وضاحت فرمائی اور اصول قائم فرمائے اور مجتہدین کو اذن بخشا کہ وہ ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر قیاس واجتہاد کریں۔ چنانچہ انھوں نے بھرپور طلب کے ساتھ احکام مستنبط کئے۔ اگر ائمہ مجتہدین نہ ہوتے تو سنّتِ رسول صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نہ سمجھی جاتی، اور سنت نہ ہوتی تو اللہ تعالےٰ کا خطاب نہ سمجھا جاتا۔ لہذا ایک راہنما اور معاون سلسلہ مہیا فرمادیا نیز آپ کی آل، صحابہ، آپ کی اُمت کے مجتہدین اور قیامت تک آپ کی امت پر درود وسلام ہو۔ (ت)

---

[1] عقد الجید (مترجم اردو) ابن حزم کے کلام کا مصداق محمد سعید اینڈ سنز قرآن محل کراچی ص ٦٣

marfat.com

اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں ۔ ت) صحتِ حدیث علی مصطلح الاثر وصحتِ حدیث لعمل المجتہدین میں عموم خصوص مطلقاً بلکہ من وجہ ہے۔ کبھی حدیث سنداً ضعیف ہوتی ہے، اور ائمہ امّت و اُمنائے ملّت بنظر قرائنِ خارجہ یا مطابقت قواعد شرعیہ اس پر عمل فرماتے ہیں کہ اُن کا یہ عمل ہی موجبِ تقویت وصحتِ حدیث ہو جاتا ہے۔ یہاں صحت عمل پر متفرع ہوئی نہ عمل صحت پر۔ امام ترمذی نے حدیث :

من جمع بین الصلوٰتین من غیر عذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر[1]

جس شخص نے کسی عذر کے بغیر دو نمازوں کو جمع کیا تو بے شک وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک دروازے میں داخل ہوا (ت)

روایت کرکے فرمایا :

حنش ھذا ھو ابوعلی الرحبی وھو حنش بن قیس وھو ضعیف عند اھل الحدیث ضعفہ احمد وغیرہ والعمل علٰی ھذا عند اھل العلم[2]

اس حدیث کا راوی ابوعلی رحبی حنش بن قیس اہل حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام احمد وغیرہ نے اس کی تضعیف فرمائی۔ اور علماء کا عمل اسی پر ہے۔

امام جلال الدین سیوطی کتاب التعقبات علی الموضوعات میں فرماتے ہیں :

اشار بذلک الی ان الحدیث اعتضد بقول اھل العلم وقد صرح غیر واحد بان من دلیل صحۃ الحدیث قول اھل العلم بہ وان لم یکن لہ اسناد یعتمد علٰی مثلہ[3]

یعنی امام ترمذی نے اِس سے اشارہ فرمایا کہ حدیث کو قولِ علماء سے قوّت مل گئی اور بیشک متعدد ائمہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اہل علم کی موافقت بھی صحتِ حدیث کی دلیل ہوتی ہے اگرچہ اس کے لئے کوئی سند قابلِ اعتماد نہ ہو۔

امام شمس الدین سخاوی فتح المغیث میں شیخ ابوالقطان سے ناقل :

ھذا القسم لا یحتج بہ کلہ بل یعمل بہ

حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی بلکہ فضائل اعمال

---

[1] جامع الترمذی ابواب الصلوٰۃ باب ما جاء فی الجمع بین الصلوٰتین امین کمپنی دہلی ۱/۲۶

[2] " " " " " " " " " " " "

[3] التعقبات علی الموضوعات باب الصلوٰۃ المکتبۃ الاثریہ سانگلہ ص ۱۲

marfat.com

فی فضائل الاعمال ویتوقف عن العمل به فی الاحکام الا اذا کثرت طرقه او عضده اتصال عمل او موافقة شاهد صحیح او ظاهر القرآن[1]

میں اُس پر عمل کریں گے۔ اور احکام میں اس پر عمل سے باز رہیں گے۔ مگر جبکہ اس کی سندیں کثیر ہوں یا عمل علماء کے ملنے یا کسی شاہدِ صحیح یا ظاہر قرآن کی موافقت سے قوت پائے۔

امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر باب صفۃ الصلوٰۃ میں فرماتے ہیں:

لیس معنی الضعیف الباطل فی نفس الامر بل مالم یثبت بالشروط المعتبرة عند اھل الحدیث مع تجویز کونه صحیحا فی نفس الامر فیجوز ان تقترن قرینة تحقق ذلك وان الراوی الضعیف اجاد فی ھذا المتن المعین فیحکم به[2]

ضعیف کے یہ معنی نہیں کہ واقع میں باطل ہے بلکہ یہ کہ اُن شرطوں پر ثابت نہ ہوئی جو محدثین کے نزدیک معتبر ہیں، واقع میں جائز ہے کہ صحیح ہو تو ہوسکتا ہے کہ کوئی قرینہ ایسا ملے جو اس جواز کی تحقیق کردے اور بتادے کہ ضعیف راوی نے یہ خاص حدیث ٹھیک روایت کی ہے تو اس کی صحت پر حکم کردیا جائے گا۔

بارہا حدیث صحیح ہوتی ہے اور امام مجتہد اُس پر عمل نہیں فرماتا خواہ یوں کہ اس کے نزدیک یہ حدیث نامتواتر نسخ کتاب اللہ چاہتی ہے، یا حدیث احاد زیادت علی الکتاب کررہی ہے، یا حدیث موضع تکرر وقوع وعموم بلوی یا کثرت مشاہدین وتوفر دواعی میں احاد آئی ہے، یا اس پر عمل میں تکرار نسخ لازم آتی ہے، یا دوسری حدیث صحیح اس کی معارض اور وجوہ کثیرۂ ترجیح میں کسی وجہ سے اس پر ترجیح رکھتی ہے، یا وہ بحکم جمع وتطبیق وتوفیق بین الادلہ ظاہر سے مصروف ومؤول ٹھہری ہے، یا بحالتِ تساوی وعدم امکان جمع مقبول وجہل تاریخ بعد تساقط ادلۂ نازلہ یا موافقت اصل کی طرف رجوع ہوئی ہے، یا عمل علماء اس کے خلاف پر ماضی ہے، یا مثل مخابرہ تعامل امت نے راہ خلاف دی ہے، یا حدیث مفسر کی صحابی راوی نے مخالفت کی ہے، یا علت حکم مثل سہم مؤلفۃ القلوب وغیرہ اب منتفی ہے، یا مثل حدیث لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ[3] (اللہ کی بندیوں کو مسجدوں سے مت روکو۔ ت) بِنائے

---

[1] فتح المغیث القسم الثانی الحسن دار الامام الطبری ۱/۸۰

[2] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۶۶

[3] صحیح البخاری کتاب الجمعہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۳ و صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ ۱/۱۸۳

marfat.com

حکم حال عصر یا عرف مصر تھا کہ یہاں یا اب منقطع ومنتہی ہے، یا مثل حدیث شبہات اب اُس پر عمل ضیق شدید وحرج فی الدین کی طرف داعی ہے، یا مثل حدیث تغریب عام اب فتنہ وفساد ناشی ہے، یا مثل حدیث ضجعۂ فجر وجلسۂ استراحت منشاء کوئی امر عادی یا عارضی ہے، یا مثل جہر بآیۃ فی الظہر احیاناً وجہر فاروق بدعائے قنوت حامل کوئی حاجت خاصہ نہ تشریع دائمی ہے، یا مثل حدیث علیک السلام تحیۃ الموتٰی[1] ("علیک السلام" مُردوں کا سلام ہے۔ ت) مقصود مجرد اخبار نہ حکم شرعی ہے،

الیٰ غیر ذٰلک من الوجوہ التی یعرفھا النبیہ ولا یبلغ حقیقۃ کنھھا الا المجتہد الفقیہ۔

اس کے علاوہ دیگر وجوہ جن کو باخبر لوگ پہچانتے ہیں، اور سوائے مجتہد عالم کے ان کی حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں (ت)

تو مجرد صحت مصطلحۂ اثر صحتِ عملِ مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔ حضراتِ عالیہ صحابہ کرام سے لے کر پچھلے ائمۂ مجتہدین رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین تک کوئی مجتہد ایسا نہیں جس نے بعض احادیثِ صحیحہ کو مؤوّل یا مرجوح یا کسی نہ کسی وجہ سے متروک العمل نہ ٹھیرایا ہو۔

امیر المومنین عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حدیثِ عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ دربارۂ تیمم جنب پر عمل نہ کیا۔ اور فرمایا:

اِتق اللہ یا عمار کما فی صحیح مسلم[2]

اے عمار! اللہ سے ڈر۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ (ت)

یُونہی حدیثِ فاطمہ بنت قیس دربارۂ عدم النفقۃ والسکنٰی للمبتوتہ پر۔ اور فرمایا:

لانترک کتاب ربنا ولا سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری لعلھا حفظت ام نسیت رواہ مسلم[3] ایضا۔

ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنّت کو ایک ایسی عورت کے قول سے نہیں چھوڑینگے جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے یاد رکھا یا بھول گئی۔ اسکو بھی مسلم نے روایت کیا۔ (ت)

یوں ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حدیث مذکور تیمم پر اور حضرت

---

[1] المصنف لعبد الرزاق باب کیف السلام والرد حدیث ۱۹۴۳۴ المجلس العلمی بیروت ۱۰/۳۸۴

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب التیمم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۶۱

[3] " کتاب الطلاق باب المطلقۃ البائن لانفقۃ لھا " " ۱/۴۸۵

marfat.com

ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے فرمایا:

اولم ترعمر لم یقنع بقول عمار کما فی الصحیحین[1]

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے قول پر قناعت نہیں کی جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ (ت)

یونہی حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حدیث مذکور فاطمہ پر اور فرمایا:

مالفاطمۃ الا تتقی اللہ، رواہ البخاری[2]

فاطمہ کو کیا ہے، کیا وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔ (ت)

یونہی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہما نے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ:

الوضوء مما مست النار[3] (اس چیز کی وجہ سے وضو لازم ہے کہ جس کو آگ نے چھوا۔ ت) پر اور فرمایا:

انتوضأ من الدھن انتوضأ من الحمیم رواہ الترمذی[4]

کیا ہم تیل کی وجہ سے وضو کرینگے، کیا ہم گرم پانی کی وجہ سے وضو کریں گے۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے۔ (ت)

یونہی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما:

انہ لانستلم ھذین الرکنین[5]

ہم ان دو رکنوں کو بوسہ نہیں دیتے۔ (ت)

پر اور فرمایا:

لیس شیئ من البیت مھجورا کما فی البخاری[6]

بیت اللہ شریف میں سے کچھ بھی چھوڑنے کے لائق نہیں۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب التیمم باب اذا خاف الجنب علی نفسہ المرض الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰
صحیح مسلم کتاب الحیض باب التیمم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۶۱
[2] صحیح البخاری کتاب الطلاق باب قصۃ فاطمہ بنت قیس " " ۲/۸۰۲
[3] جامع الترمذی ابواب الطہارۃ باب الوضوء مما غیرت النار امین کمپنی دہلی ۱/۱۲
[4] " " " " " "
[5] صحیح البخاری کتاب المناسک باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۱۸
[6] " " " " " " " " " "

marfat.com

یوں ہی جماہیر ائمہ صحابہ و تابعین و من بعدہم نے حدیث الوضوء من لحوم الابل[1] (اونٹوں کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ہے۔ ت) پر،

وھو صحیح معروف من حدیث البراء وجابر بن سمرۃ وغیرھما رضی اللہ تعالٰی عنہم۔

اور یہ حدیث حضرت براء اور جابر بن سمرۃ اور دیگر صحابہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے صحیح و معروف مروی ہے۔ (ت)

امام دار الہجرۃ عالم مدینہ سیدنا مالک بن انس رضی اللہ عنہ فرماتے:

العمل اثبت من الاحادیث[2]

عمل علماء حدیثوں سے زیادہ مستحکم ہے۔

ان کے اتباع نے فرمایا:

انہ لضعیف ان یقال فی مثل ذلک حدثنی فلان عن فلان[3]

ایسی جگہ حدیث سنانا پوچ بات ہے۔

ایک جماعت ائمہ تابعین کو جب دوسروں سے ان کے خلاف حدیثیں پہنچتیں فرماتے:

ما نجھل ھذا ولکن مضی العمل علی غیرہ[4]

ہمیں ان حدیثوں کی خبر ہے مگر عمل اس کے خلاف پر گزر چکا۔

امام محمد بن ابی بکر بن جزیر سے بارہا اُن کے بھائی کہتے تم نے فلاں حدیث پر کیوں نہ حکم کیا؟ فرماتے:

لم اجد الناس علیہ[5] میں نے علماء کو اس پر عمل کرتے نہ پایا۔

بخاری ومسلم کے استاذ الاستاذ امام المحدثین عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے:

السنۃ المتقدمۃ من سنۃ اھل المدینۃ خیر من الحدیث[6]

اہلِ مدینہ کی پُرانی سنت حدیث سے بہتر ہے۔

---

[1] جامع الترمذی ابواب الطہارۃ باب الوضوء من لحوم الابل امین کمپنی دہلی ۱/۱۲
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ " " " آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۲۴
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ وسننہا باب ماجاء فی الوضوء من لحوم الابل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۸
مسند احمد بن حنبل عن براء بن عازب المکتب الاسلامی بیروت ۴/۲۸۸
[2] المدخل لابن الحاج بحوالہ مالک فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/۱۲۲
[3] تا [6] " " " " " " " " " " " " " "

marfat.com

نقل ھذہ الاقوال الخمسة الامام ابوعبداللہ محمد بن الحاج العبدری المکی المالکی فی مدخلہ فی فصل النعوت المحدثة، وفیہ فی فصل فی الصلوٰۃ علی المیت فی المسجد ما ورد "من ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلّی علی سہیل بن بیضاء فی المسجد" فلم یصحبہ العمل والعمل عند مالک رحمہ اللہ اقوی[1] الخ۔

ان پانچوں اقوال کو امام ابوعبداللہ محمد بن الحاج العبدری مکی مالکی نے اپنی کتاب المدخل کی فصل فی النعوت المحدثۃ میں نقل فرمایا، اور اسی کتاب میں مسجد کے اندر نماز جنازہ سے متعلق فصل میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ تعالےٰ علیہ وآلہٖ وسلم کے مسجد کے اندر سہیل بن بیضاء رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ کے بارے میں جو وارد ہے عمل (علماء) اس کی موافقت نہیں کرتا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک عمل زیادہ مستحکم ہے الخ۔ (ت)

خود میاں نذیرحسین صاحب دہلوی معیار الحق میں لکھتے ہیں:

"بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرعِ تحقیق اُن کی کی ہے کیونکہ انھوں نے اُن احادیث کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوی نسخ یا بدعوی ضعف اور امثال اس کے[2] الخ۔"

اس امثال کے بڑھانے نے کھولدیا کہ بے دعوی نسخ یا ضعف بھی ائمہ بعض احادیث کو قابلِ عمل نہیں سمجھتے۔ اور بیشک ایسا ہی ہے خود اسی معیار میں حدیث جلیل صحیح بخاری شریف حتی ساوی الظل التلول[3] (یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہوگیا۔ ت) کو بعض مقلدین شافعیہ کی ٹھیٹ تقلید کرکے بحیلۂ تاویلات باردہ کاسدہ ساقطہ فاسدہ متروک العمل کردیا اور عذرگناہ کے لئے بولے کہ جمعا بین الادلۃ[4] (دلائل میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے۔ ت) یہ تاویلیں حقہ کی گئیں۔ اور اس کے سوا اور بہت احادیثِ صحاح کو محض اپنا مذہب بنانے کے لئے بدعاوی باطلہ عاطلہ ذاہلہ زائلہ بے دھڑک واہیات ومردود بتادیا جس کی تفصیل جلیل فقیر کے رسالہ[ف] "حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین"[13] میں مذکور، یہ رسالہ صرف ایک

---

[1] المدخل لابن الحاج — فصل فی ذکر الصلوٰۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/۲۸۹

[2] معیار الحق — مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۱۵۱

[3] صحیح البخاری — کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۸۸

[4] معیار الحق — مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۳۵۴

ف: رسالہ "حاجز البحرین الواقی" فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضا فاونڈیشن لاہور کی جلد پنجم ص ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

مسئلہ میں ہے اس کے متعلق حضرت کی ایسی کارروائیاں وہاں شمار میں آئیں، باقی مسائل کی کارگزاریاں کس نے گنیں اور کتنی پائیں ع

قیاس کن ز گلستانِ او بہارش را

(اس کے باغ سے اس کی بہار کا اندازہ کرلے۔ ت)

بالجملہ موافق مخالف کوئی ذی عقل اس کا انکار نہیں کرسکتا کہ مجرد صحتِ اثری صحتِ عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو، ورنہ ہنگامِ صحت متعارضین قول بالمتنافیین لازم آئے، اور وہ عقلاً ناممکن تو بالیقین اقوال مذکورۂ سوال اور ان کے امثال میں صحتِ حدیث سے صحتِ عملی اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد پھر نہایت اعلیٰ بدیہات سے ہے کہ اگر کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور براہِ تاویل خواہ دیگر وجوہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس کا مذہب نہیں ہوسکتی ورنہ وہی استحالۂ عقلی سامنے آئے کہ وہ صراحۃً اس کا خلاف فرماچکا تو آفتاب سے روشن تر وجہ پر ظاہر ہوا کہ کوئی حدیث بزعم خود مذہبِ امام کے خلاف پاکر بحکم اقوال مذکورۂ امام دعوٰی کردینا کہ مذہبِ امام اس کے مطابق ہے، دو امر پر موقوف:

اوّلاً یقیناً ثابت ہو کہ یہ حدیث امام کو نہ پہنچی تھی کہ بحالِ اطلاع مذہب اس کے خلاف ہے، نہ اس کے موافق۔

لاجرم علامہ زرقانی نے شرح موطا شریف میں تصریح فرمائی:

قد علم ان کون الحدیث مذھبہ محلہ اذا علم انہ لم یطلع علیہ اما اذا احتمل اطلاعہ علیہ وانہ حملہ علی محمل فلا یکون مذھبہ[1]۔

یعنی ثابت ہوچکا ہے کہ کسی حدیث کا مذہب مجتہد ہونا صرف اُس صورت میں ہے جبکہ یقین ہو کہ یہ حدیث مجتہد کو نہ پہنچی تھی ورنہ اگر احتمال ہو کہ اس نے اطلاع پائی اور کسی دوسرے محمل پر حمل کی تو یہ اس کا مذہب نہ ہوگی۔

ثانیاً یہ حکم کرنے والا احکام رجال ومتون وطرق احتجاج ووجوہ استنباط اور اُن کے متعلقات اصولِ مذہب پر احاطۂ تامہ رکھتا ہو۔ یہاں اُسے چار منزلیں سخت دشوار گزار پیش آئیں گی جن میں ہر ایک دوسری سے سخت تر ہے:

منزلِ اوّل: نقدِ رجال کہ اُن کے مراتب ثقہ وصدق وحفظ وضبط اور اُن کے بارے میں ائمۂ شان کے

---

[1] شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک

marfat.com

اقوال و وجوہ طعن و مراتب توثیق، مواضع تقدیم جرح و تعدیل و عوامل طعن و مناشی توثیق و مواضع تحامل و تساہل و تحقیق پر مطلع ہو، استخراج مرتبہ اتقان راوی بنقد روایات و ضبط مخالفات و اوہام و خطیات وغیرہا پر قادر رہو، اُن کے اسامی و القاب و کنی و انساب و وجوہ مختلفہ تعبیر رواۃ خصوصاً اصحاب تدلیس شیوخ و تعیین مبہمات و متفق و متفرق و مختلف مؤتلف سے ماہر ہو۔ اُن کے موالید و وفیات و بلدان و رحلات و لقاء و سماعات و اساتذہ و تلامذہ و طرق تحمل و وجوہ ادا و تدلیس و تسویہ و تغیر و اختلاط و آخذین من قبل و آخذین من بعد و سامعین حالین وغیرہما تمام امور ضروریہ کا حال اس پر ظاہر ہو۔ اُن سب کے بعد صرف سندِ حدیث کی نسبت اتنا کہہ سکتا ہے صحیح یا حسن یا صالح یا ساقط یا باطل یا معضل یا مقطوع یا مرسل یا متصل ہے۔

منزل دوم: صحاح و سُنن و مسانید و جوامع و معاجیم و اجزاء وغیرہا کتب حدیث میں اُس کے طرقِ مختلفہ و الفاظ متنوعہ پر نظر تام کرے کہ حدیث کے تواتر یا شہرت یا فردیت نسبیہ یا غرابت مطلقہ یا شذوذ یا نکارت و اختلافاتِ رفع و وقف و قطع و وصل و مزید فی متصل الاسانید و اضطراباتِ سند و متن وغیرہا پر اطلاع پائے، نیز اس جمع طرق و احاطۂ الفاظ سے رفع ابہام و دفعِ اوہام و ایضاحِ خفی و اظہارِ مشکل و ابانت مجمل و تعیین محتمل ہاتھ آئے۔ ولہذا امام ابوحاتم رازی فرماتے ہم جب تک حدیث کو ساٹھ وجہ سے نہ لکھتے اس کی معرفت نہ پاتے۔ اُس کے بعد اتنا حکم کر سکتا ہے کہ حدیث شاذ یا منکر، معروف یا محفوظ، مرفوع یا موقوف، فرد یا مشہور کس مرتبہ کی ہے۔

منزل سوم: اب علل خفیہ و غوامض دقیقہ پر نظر کرے جس پر صدہا سال سے کوئی قادر نہیں، اگر بعد احاطۂ وجوہ اعلال تمام علل سے منزّہ پائے تو یہ تین منزلیں طے کر کے طرف صحت حدیث بمعنی مصطلح اثر پر حکم لگا سکتا ہے۔ تمام حفاظِ حدیث و اجلّہ نقادنا و اصلان ذروہ شامخہ اجتہاد کی رسائی صرف اس منزل تک ہے۔ اور خدا انصاف دے تو مدعی اجتہاد و ہمسری ائمہ امجاد کو اِن منازل کے طے میں اصحابِ صحاح یا مصنفانِ اسماء الرجال کی تقلید جامد سخت بے حیائی نری بے غیرتی ہے بلکہ اُن کے طور پر شرک جلی ہے۔ کس آیت و حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بخاری یا ترمذی بلکہ امام احمد و ابن المدینی جس حدیث کی تصحیح یا تجریح کر دیں وہ واقع میں ویسی ہی ہے۔ کون سا نص آیا کہ نقد رجال میں ذہبی و عسقلانی بلکہ نسائی و ابن عدی و دارقطنی بلکہ یحیٰی قطان و یحیٰی بن معین و شعبہ و ابن مہدی جو کچھ کہہ دیں وہی حق جلی ہے۔ جب خود احکام اللہ کے پہچاننے میں اُن اکابر کی تقلید نہ ٹھیری جو ان سے بدرجہا ارفع و اعلیٰ و اعلم و اعظم تھے جن کے یہ حضرات اور ان کے امثال مقلد و متبع ہوتے جن کے

marfat.com

درجاتِ رفیعہ امامت انھیں مسلّم تھے تو ان سے کم درجہ امور میں اُن اکابر سے نہایت پست مرتبہ اشخاص کی ٹھیٹ تقلید یعنی چہ جرح و تعدیل وغیرہ جملہ امور مذکورہ جن جن میں گنجائش رائے زنی ہے محض اپنے اجتہاد سے پایۂ ثبوت کو پہنچائیے، اور این و آن و فلان و بہمان کا نام زبان پر نہ لائیے۔ ابھی ابھی تو کھلا جاتا ہے کہ کس برتے پہ تتا پانی ؎

ماذا اخاضك یا مغرور فی الخطر حتّٰی ھلکت فلیت النمل لم تطر[۱]

(اے مغرور! تجھے کس شے نے خطرے میں ڈالا یہاں تک کہ تُو ہلاک ہوگیا، کاش! چیونٹی نہ اڑتی۔ ت)

خیر کسی مسخرۂ شیطان کے مُنہ کیا لگیں۔ برادران با انصاف انھیں منازل کی دشواری دیکھیں جس میں ابو عبداللہ حاکم جیسے محدث جلیل القدر پر کتنے عظیم شدید مواخذے ہوئے۔ امام ابن حبان جیسے ناقد بصیر تساہل کی طرف نسبت کئے گئے۔ اِن دونوں سے بڑھ کر امام اجل ابو عیسٰی ترمذی تصحیح و تحسین میں متساہل ٹھہرے، امام مسلم جیسے جبل رفیع نے بخاری و ابو ذرعہ کے لوہے مانے، کما اوضحنا فی رسالتنا مدارج طبقات الحدیث ۱۳۱۳ھ (جیسا کہ ہم نے اپنے رسالہ "مدارج طبقات الحدیث" میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔ ت) پھر چوتھی منزل تو فلکِ چہارم کی بلندی ہے جس پر نورِ اجتہاد سے آفتاب منیر ہی ہوکر رسائی ہے۔ امام ائمۃ المحدثین محمد بن اسمٰعیل بخاری سے زیادہ ان میں کون منازلِ ثلٰثہ کے منتہی کو پہنچا۔ پھر جب مقام احکام و نقض و ابرام میں آتے ہیں وہاں صحیح بخاری و عمدۃ القاری وغیرہا بنظرِ انصاف دیکھا چاہیے۔ بکری کے دودھ کا قصہ معروف و مشہور ہے۔ امام عیسٰی بن ابان کے اشتغالِ حدیث پھر ایک مسئلہ میں دو جگہ خطا کرنے اور تلامذۂ امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے ملازم خدمت بننے کی روایت معلوم و ماثور ہے۔ ولہذا امام اجل سفیٰن بن عیینہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ اور امام بخاری و امام مسلم کے استاذ الاستاذ اور اجلہ ائمۂ محدثین و فقہائے مجتہدین و تبع تابعین سے ہیں رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم اجمعین ارشاد فرماتے ہیں:

الحدیث مضلّۃ الّا للفقھاء۔[۲] حدیث سخت گمراہ کرنے والی ہے مگر مجتہدوں کو۔

علامہ ابن الحاج مکّی مدخل میں فرماتے ہیں:

---

[۱]

[۲] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/ ۱۲۲

یرید ان غیرھم قد یحمل الشئ علی ظاھرہ ولہ تاویل من حدیث غیرہ او دلیل یخفی علیہ او متروك اوجب ترکہ غیر شئ مما لا یقوم بہ الا من استبحر وتفقہ۔

یعنی امام سفیٰن کی مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد کبھی ظاہر حدیث سے جو معنے سمجھ میں آتے ہیں اُن پر جم جاتا ہے حالانکہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد کچھ اور ہے، یا وہاں کوئی اور دلیل ہے جس پر اِس شخص کو اطلاع نہیں، یا متعدد اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ان باتوں پر قدرت نہیں پاتا مگر وہ جو علم کا دریا بنا اور منصبِ اجتہاد تک پہنچا۔

خود حضور پُر نور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

نضر اللہ عبدًا سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا واداھا فرب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ[1] اخرجہ امام الشافعی والامام احمد[2] والدارمی وابوداؤد والترمذی وصححہ وابن ماجۃ والضیاء فی المختارۃ والبیھقی فی المدخل عن زید بن ثابت والدارمی عن جبیر بن مطعم ونحوہ احمد والترمذی وابن حبان بسند صحیح

اللہ تعالیٰ اس بندے کو سرسبز کرے جس نے میری حدیث سن کر یاد کی اور اسے دل میں جگہ دی اور ٹھیک ٹھیک اوروں کو پہنچا دی کہ بہتیروں کو حدیث یاد ہوتی ہے مگر اس کے فہم وفقہ کی لیاقت نہیں رکھتے، اور بہتیرے اگرچہ لیاقت رکھتے ہیں۔ دوسرے اُن سے زیادہ فہیم وفقیہ ہوتے ہیں (امام شافعی، امام احمد، دارمی، ابوداؤد اور ترمذی نے اسکی تخریج کی اور اس کو صحیح قرار دیا نیز اس کی تخریج کی ابن ماجہ، ضیاء نے مختارہ میں اور بیہقی نے مدخل

---

[1] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/ ۱۲۲ و ۱۲۳

[2] مسند احمد بن حنبل حدیث جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۸۲

سنن الدارمی باب الاقتداء بالعلماء حدیث ۲۳۴ دار المحاسن قاہرہ ۱/ ۶۵

سنن ابی داؤد کتاب العلم باب فضل نشر العلم آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۱۵۹

جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی الحث علی تبلیغ السماع امین کمپنی دہلی ۲/ ۹۰

سنن ابن ماجہ باب من بلغ علماء ایچ ایم سعید کمپنی دہلی ص ۲۱

مشکوۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۳۵

marfat.com

عن ابن مسعود والدارمی عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔

میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور دارمی واحمد نے جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور ترمذی وابن حبان نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور دارمی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالٰی عنہ سے۔ اللہ تعالٰی ان سب پر راضی ہو۔ ت)

فقط حدیث معلوم ہو جانا فہم حکم کے لئے کافی ہوتا تو اس ارشادِ اقدس کے کیا معنے تھے!

امام ابن حجر مکی شافعی کتاب الخیرات الحسان میں فرماتے ہیں امام محدثین سلیمان اعمش تابعی جلیل القدر سے کہ اجلّہ ائمۂ تابعین وشاگردانِ حضرت سیدنا انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہیں کسی نے کچھ مسائل پوچھے، اُس وقت ہمارے امام اعظم سیدنا ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ بھی حاضرِ مجلس تھے، امام اعمش رضی اللہ تعالٰی عنہ نے وہ مسائل ہمارے امام سے پوچھے، امام نے فوراً جواب دیئے۔ امام اعمش نے کہا: یہ جواب آپ نے کہاں سے پیدا کئے؟ فرمایا: اُن حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سُنی ہیں، اور وہ حدیثیں مع سندِ روایت فرما دیں۔ امام اعمش رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کہا:

حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم تحدثنی به فی ساعة واحدة ماعلمت انك تعمل بهذه الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذت بکلا الطرفین[1]

بس کیجئے جو حدیثیں میں نے سَو دن میں آپ کو سنائیں آپ گھڑی بھر میں مجھے سُنائے دیتے ہیں، مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ اِن حدیثوں میں یُوں عمل کرتے ہیں۔ اے فقہ والو! تم طبیب ہو اور محدث لوگ عطار ہیں، یعنی دوائیں پاس ہیں مگر ان کا طریقِ استعمال تم مجتہدین جانتے ہو۔ اور اے ابوحنیفہ! تم نے تو فقہ وحدیث دونوں کنارے لئے۔

والحمد للّٰه رب العٰلمین ۝ ذٰلك فضل اللّٰه یؤتیه من یشاء، واللّٰه ذوالفضل العظیم۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو کل جہانوں کا پروردگار ہے، یہ اللہ تعالٰی کا فضل ہے جس کو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالٰی عظیم فضل والا ہے۔ (ت)

---

[1] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۶۱

marfat.com

اب باقی رہی **منزل چہارم**، اور تُو نے کیا جانا کیا ہے منزل چہارم، سخت ترین منازل دشوار ترین مراحل، جس کے بسا ئر نہیں مگر اقل قلائل، اُس کی قدر کون جانے! ؎

گدائے خاک نشینی تو حافظا مخروش که نظمِ مملکتِ خویش خسرواں دانند[1]

(اے حافظ! تُو خاک نشین گدا گر ہے شور مت مچا، کیونکہ اپنی سلطنت کے نظام کو بادشاہ ہی جانتے ہیں۔ ت)

اس کے لئے واجب ہے کہ جمیع لغاتِ عرب و فنونِ ادب و وجوہِ تخاطب و طرقِ تفاہم و اقسامِ نظم و صنوفِ معنٰی و ادراکِ علل و تنقیح مناط و استخراجِ جامع و عرفانِ مانع و موارد تعدیہ و مواضع قصر و دلائل حکم آیات و احادیث، و اقاویلِ صحابہ و ائمہ فقہ قدیم و حدیث و مواقع تعارض، و اسبابِ ترجیح، و مناہج توفیق و مدارج دلیل و معارکِ تاویل، و مسالک تخصیص و مناسکِ تقیید و مشارع قیود، و شوارع مقصود و غیر ذٰلک پر اطلاع تام و وقوفِ عام و نظرِ غائر و ذہن رفیع، و بصیرتِ ناقدہ و بصرِ منیع رکھتا ہو، جس کا ایک ادنٰی اجمال امام شیخ الاسلام زکریا انصاری قدس سرہ الباری نے فرمایا کہ:

ایاکم ان تبادروا الی الانکار علی قول مجتہد او تخطئتہ الابعد احاطتکم بادلۃ الشریعۃ کلھا و معرفتکم بجمیع لغات العرب التی احتوت علیھا الشریعۃ و معرفتکم بمعانیھا و طرقھا۔

خبردار مجتہد کے کسی قول پر انکار یا اُسے خطا کی طرف نسبت نہ کرنا جب تک شریعت مطہرہ کی تمام دلیلوں پر احاطہ نہ کرلو جب تک تمام لغت عرب جن پر شریعت مشتمل ہے پہچان نہ لو، جب تک ان کے معانی اُن کے راستے جان نہ لو۔

اور ساتھ ہی فرما دیا و انّٰی لکم بذٰلك بھلا کہاں تم اور کہاں یہ احاطہ نقلہ الامام العارف باللّٰہ عبدالوھاب الشعرانی فی المیزان[2] (اس کو خدا شناس امام عبدالوہاب شعرانی نے میزان میں نقل فرمایا۔ ت)۔ ردالمحتار جس کی عبارت سوال میں نقل کی خود اُسی ردالمحتار میں اُسی عبارت کے متصل اس کے معنے فرما دیئے تھے کہ وہ سائل نے نقل نہ کئے، فرماتے ہیں:

---

[1] دیوانِ حافظ ردیف شین معجمہ سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۳۵۸

[2] میزان الشریعۃ الکبرٰی فصل فان ادعی احد من العلماء ذوق ھذہ المیزان دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۹

ف: دستیاب دیوان حافظ کے نسخہ میں اس شعر کے الفاظ یہ ہیں: ؎

رموزِ مصلحت ملک خسرواں دانند گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

marfat.com

ولا یخفی ان ذٰلک لمن کان اھلاً للنظر فی النصوص ومعرفۃ محکمھا من منسوخھا فاذا نظر اھل المذھب فی الدلیل وعملوا بہ صح نسبتہ الی المذاھب[1]

یعنی ظاہر ہے کہ امام کا یہ ارشاد اُس شخص کے حق میں ہے جو نصوصِ شرع میں نظر اور اُن کے محکم و منسوخ کو پہچاننے کی لیاقت رکھتا ہو۔ تو جب اصحابِ مذہب دلیل میں نظر فرما کر اُس پر عمل کریں اُس وقت اُس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہے۔

اور شک نہیں کہ جو شخص اِن چاروں منازل کو طے کر جائے وہ مجتہد فی المذہب ہے، جیسے مذہب مہذب حنفی میں امام ابو یوسف و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بلاشبہہ ایسے ائمہ کو اُس حکم و دعوے کا منصب حاصل ہے اور وہ اُس کے باعث اتباعِ امام سے خارج نہ ہوئے کہ اگرچہ صورۃً اس جزئیہ میں خلاف کیا مگر معنی اذنِ کلی امام پر عمل فرمایا پھر وہ بھی اگرچہ ماذون بالعمل ہوں۔ یہ جزمی دعوٰی کہ اس حدیث کا مفاد خواہی نخواہی مذہبِ امام ہے نہیں کرسکتے، نہایت کار ظن ہے۔ ممکن کہ اِن کے مدارک مدارکِ عالیہ امام سے قاصر رہے ہوں۔ اگر امام پر عرض کرتے وہ قبول فرماتے تو مذہبِ امام ہونے پر تیقن تام وہاں بھی نہیں۔ خود اجل ائمہ مجتہدین فی المذہب قاضی الشرق والغرب سیّدنا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی جن کے مدارجِ رفیعہ حدیث کو موافقین و مخالفین مانتے ہوئے ہیں۔ امام مزنی تلمیذ جلیل امام شافعی علیہ الرحمۃ نے فرمایا:

ھو اتبع القوم للحدیث[2] (وہ سب قوم سے بڑھ کر حدیث کے پیروکار ہیں۔ ت)

امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

منصف فی الحدیث[3] (وہ حدیث میں منصف ہیں۔ ت)

امام یحیٰی بن معین نے باآں تشدّد شدید فرمایا:

لیس فی اصحاب الرای اکثر حدیثا و لا اثبت من ابی یوسف[4]

اصحابِ رائے میں امام ابو یوسف سے بڑھ کر کوئی محدّث نہیں اور نہ ہی ان سے بڑھ کر کوئی مستحکم ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

[2] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۷۳-۴۲/۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۲۱۴

میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دار المعرفۃ بیروت ۴/ ۴۴۷

[3] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۷۳-۴۲/۱ دار الکتب العلمیۃ ۱/ ۲۱۴

[4] میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دار المعرفۃ بیروت ۴/ ۴۴۷

تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۷۳-۴۲/۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۲۱۴

marfat.com

نیز فرمایا :

صاحب حدیث وصاحب سُنّۃ۔[1] — وہ صاحبِ حدیث و صاحبِ سُنّت ہیں (ت)

امام ابنِ عدی نے کامل میں کہا :

لیس فی اصحاب الرّأی اکثر حدیثا منہ۔[2] — اصحاب رائے میں امام ابویوسف سے زیادہ بڑا کوئی محدّث نہیں ۔ (ت)

امام عبداللہ ذہبی شافعی نے اُس جناب کو حُفّاظِ حدیث میں شمار اور کتاب تذکرۃ الحفاظ میں بعنوان الامام العلامۃ فقیہ العراقین[3] (امام بہت علم والا عراقیوں کا فقیہ ۔ ت) ذکر کیا ۔

یہ امام ابویوسف بایں جلالتِ شان حضور سیدنا امامِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کی نسبت فرماتے ہیں :

ماخالفتہ فی شیئ قط فتدبرتہ الاّ رأیت مذھبہ الذی ذھب الیہ انجی فی الاٰخرۃ وکنت ربما ملت الی الحدیث فکان ھو ابصر بالحدیث الصحیح منّی ۔[4] — کبھی ایسا نہ ہوا کہ میں نے کسی مسئلہ میں امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کا خلاف کرکے غور کیا ہو، مگر یہ کہ انھیں کے مذہب کو آخرت میں زیادہ وجہِ نجات پایا، اور بارہا ہوتا کہ میں حدیث کی طرف جُھکتا پھر تحقیق کرتا تو امام مجھ سے زیادہ حدیث صحیح کی نگاہ رکھتے تھے ۔

نیز فرمایا : امام جب کسی قول پر جزم فرماتے میں کوفہ کے محدثین پر دَورہ کرتا کہ دیکھوں اُن کی تقویت قول میں کوئی حدیث یا اثر پاتا ہوں، بارہا دو تین حدیثیں میں امام کے پاس لے کر حاضر ہوتا اُن میں سے کسی کو فرماتے صحیح نہیں کسی کو فرماتے معروف نہیں ۔ میں عرض کرتا حضور کو اس کی کیا خبر حالانکہ یہ تو قولِ حضور کے موافق ہیں ۔ فرماتے : میں اہلِ کوفہ کا عالم ہُوں ۔ ذکر کلّہ الامام ابن الحجر فی الخیرات الحسان[5] (یہ سب کچھ امام ابن حجر نے "الخیرات الحسان" میں ذکر فرمایا ہے ۔ ت)

---

[1] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۷۳- ۶/۴۲ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۲۱۴

[2] میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دارالمعرفۃ بیروت ۴/۴۴۷

[3] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۷۳- ۶/۴۲ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۲۱۴

[4] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۴۳

[5]

marfat.com

بالجملہ نابالغان رتبۂ اجتہاد نہ اصلاً اس کے اہل، نہ ہرگز یہاں مراد، نہ کہ آج کل کے مدعیان خامکار جاہلان بیوقار کہ من و تو کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھیں، اور اساطین دین الٰہی کے اجتہاد پر کھیں۔ اسی رد المحتار کو دیکھا ہوتا کہ انھیں امام ابن الشحنہ و علامہ محمد بن محمد البہنسی استاد علامہ نور الدین علی قادری باقانی و علامہ عمر بن نجیم مصری صاحب نہر الفائق و علامہ محمد بن علی دمشقی حصکفی صاحب درمختار وغیرہم کیسے کیسے اکابر کی نسبت صریح کی کہ مخالفتِ مذہب درکنار، روایاتِ مذہب میں ایک کو راجح بنانے کے اہل نہیں۔ کتاب الشہادات باب القبول میں علامہ سائحانی سے ہے:

ابن الشحنۃ لم یکن من اھل الاختیار[1] ابن شحنہ اہل اختیار میں سے نہیں تھا (ت)

کتاب الزکوٰۃ صدقۂ فطر میں ہے:

البھنسی لیس من اصحاب التصحیح[2] البہنسی اصحابِ تصحیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الطلاق باب الحضانہ میں ہے:

صاحب النھر لیس من اھل الترجیح[3] صاحبِ نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الرھن میں ایک بحث علامہ شارح کی نسبت ہے:

لاحاجۃ الی اثباتہ بالبحث والقیاس الذی لسنا اھلالہ[4] اس کو بحث و قیاس کے ساتھ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں جس کے ہم اہل نہیں ہیں (ت)

ان کی بھی کیا گنتی خود اکابر ارکین مذہب اعاظم اجلہ رفیع الرتب مثل امام کبیر خصاف و امام اجل ابوجعفر طحاوی و امام ابوالحسن کرخی و امام شمس الائمہ حلوانی و امام شمس الائمہ سرخسی و امام فخر الاسلام بزدوی و امام فقیہ النفس قاضیخاں و امام ابوبکر رازی و امام ابوالحسن قدوری و امام برہان الدین فرغانی صاحبِ ہدایہ وغیرہم اعاظم کرام ادخلھم اللہ تعالٰی فی دارالسلام (اللہ تعالٰی ان کو سلامتی والے گھر میں داخل فرمائے۔ ت) کی نسبت علامہ ابن کمال باشا رحمہ اللہ تعالٰی سے تصریح نقل کی:

---

[1] رد المحتار کتاب الشہادات باب القبول وعدمہ دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/۳۸۳
[2] ؍؍ کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۲/۷۶
[3] ؍؍ کتاب الطلاق باب الحضانۃ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۲/۶۳۷
[4] ؍؍ کتاب الرھن ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۵/۳۱۳

marfat.com

انهم لا یقدرون علیٰ شیٔ من المخالفۃ لا فی الاصول ولا فی الفروع[1] — وہ اصلاً مخالفت امام پر قدرت نہیں رکھتے، نہ اصول میں نہ فروع میں۔

لِلّٰہ انصاف! اللہ عزّ وجلّ کے حضور جانا اور اسے منہ دکھانا ہے۔ ایک ذرا دیر منہ زوری، ہماہمی، ڈھٹائی، ہٹ دھرمی کی نہیں سہی۔ آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے اور ان اکابر ائمہ عظام کے حضور اپنی لیاقت قابلیت کو دیکھے بھالے تو کہیں تحت الثریٰ تک بھی پتا چلتا ہے۔ ایمان نہ نگلے تو ان کے ادنیٰ شاگردانِ شاگرد کی شاگردی وکفش برداری کی لیاقت نہ نکلے۔ خدارا جوشکاران شیرانِ شرزہ کی جست سے باہر ہو لومڑیاں گیدڑ اس پر ٹھمکنا چاہیں۔ ہاں اس کا ذکر نہیں جسے ابلیسِ مَرید اپنا مُرید بنائے۔ اور اپنی تقلید سے تمام ائمہ امت کے مقابل اَنَا خَیرٌ مِّنہُ (میں اس سے بہتر ہوں۔ ت) سکھائے۔

جانِ برادر! دین سنبھالنا ہے یا بات پالنا۔ چند منٹ تک خفگی، جھنجھلاہٹ، شوخی، تلملاہٹ کی نہیں بدی ذرا لیاقتی دعووں کے آثار تو ملاحظہ ہوں۔ تمام غیر مقلدانِ زمانہ کے سرو سرگروہ سب سے اونچی چوٹی کے کوہ پرشکوہ سب سے بڑے محدّث متوحّد سب میں چھنٹے امام متفرد علامۃ الدہر مجتہد الدہر العصر جناب میاں نذیر حسین صاحب دہلوی ہداہ اللہ تعالےٰ الی الصراط السوی ہیں۔ انھیں کی لیاقت و قابلیت کا اندازہ کیجئے۔ فقیر نے بضرورت سوالِ سائلین جواسی ماہِ رواں میں صرف ایک مسئلہ جمع بین الصلوتین کے متعلق حضرت کی حدیث دانی کھولی۔ ماشاء اللہ وُہ وُہ نزاکتیں پائیں کہ بایں گردش وکہن سالی آج تک پیرِ فلک کو بھی نظر نہ آئیں۔ تفصیل درکار ہو تو فقیر کا رسالہ مذکورہ حاجز البحرین[2] ملاحظہ ہو۔

یہاں اجمالاً معروض:

دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گُل فشانی

(۱) حضرت کو ضعیف محض متروک میں تمیز نہیں۔

(۲) تشیع و رفض میں فرق نہیں۔

(۳) فلان یغرب وفلان غریب الحدیث میں امتیاز نہیں۔

---

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۵۳

[2] رسالہ حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین فتاوٰی رضویہ جلد پنجم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور میں صفحہ ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

marfat.com

(۴) غریب و منکر میں تفرقہ نہیں۔

(۵) فلان یھم کو وہمی کہنا جانیں۔

(۶) لہ اوھام کا یہی مطلب مانیں۔

(۷) حدیث مرسل تو مردود و مخذول و عنعنۂ مدلس ماخوذ و مقبول۔

(۸) ستم جہالت کہ وصل متاخر کو تعلیق بتائیں، مثلاً محدث کہے:

رواه مالك عن نافع عن ابن عمر حدثنا بذٰلك فلان عن فلان عن مالك۔

اس کو امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا، ہم کو ایسے ہی حدیث بیان کی فلاں نے فلاں سے اور اس نے امام مالک سے۔ (ت)

حضرت اسے معلق ٹھیرائیں اور حدثنا بذٰلك کو ہضم کر جائیں۔

(۹) صحیح حدیثوں کو نری زبان زوریوں سے مردود و منکر و واہیات بتائیں۔

(۱۰) حدیث ضعیف جس کے منکر و معلول ہونے کی امام بخاری وغیرہ اکابر ائمہ نے تصریح کی محض بیگانہ تقریروں سے اسے صحیح بنائیں۔

(۱۱) ضُعفِ حدیث کو ضُعفِ رُواۃ پر مقصور جانیں۔ ہنگام ثقہ رواۃ علل قوادح کو لاشیٔ مانیں۔

(۱۲) معرفتِ رجال میں وُہ جوشِ تمیز کہ امامِ اجل سلیمٰن اعمش عظیم القدر جلیل الفخر تابعی مشہور معروف کو سلیمٰن بن ارقم ضعیف سمجھیں۔

(۱۳) خالد بن الحارث ثقہ ثبت کو خالد بن مخلد قطوانی کہیں۔

(۱۴) ولید بن مسلم ثقہ مشہور کو ولید بن قاسم بنالیں۔

(۱۵) مسئلہ تقویٰ طرق سے نرے غافل۔

(۱۶) راوی مجروح و مرجوح کے فرق بدیہی سے محض جاہل۔

(۱۷) متابع و مدار میں تمیز دو بھر صاف صاف متابعت ثقات وُہ بھی باقرب وجوہ پیشِ نظر، مگر بعض طرق میں بزعم شریف وقوع ضعیف سے حدیث سخیف۔

(۱۸) جا بجا طرق جلیلہ موضحۃ المعنی مشہور و متداول کتابوں خود صحیحین و سُننِ اربعہ میں موجود۔ انھیں تک رسائی محال۔ باقی کتب سے جمع طرق و احاطہ الفاظ اور مبانی و معانی کے محققانہ لحاظ کی کیا مجال۔

(۱۹) تصحیح و تضعیف میں قولِ ائمہ جبھی مقبول کہ خود اُن کی تصانیف میں مذکور و منقول، ورنہ نقل ثقات

مردود و مخذول۔

(۲۰) اجلّہ رُواۃ بخاری و مسلم بے وجہ وجیہہ و دلیلِ ملزم کوئی مردود و خبیث کوئی متروک الحدیث مثل امام لبشر بن بکر تنیسی و محمد بن فضیل بن غزوان کوفی و خالد بن مخلد ابو الہیثم بجلی۔ بھلا یہ تو بخاری و مسلم کے خاص خاص رجال بے مساغ و مجال پر فقط منہ آئے۔ اس سے بڑھ کر سُنیئے کہ حضرت کی حدیث دانی نے صحاح ستّہ کے ردّ و ابطال کو قواعد سبعہ وضع فرمائے کہ جس راوی کو تقریب میں صدوق رمی بالتشیع یا صدوق متشیع یا ثقہ یغرب یا صدوق یخطئی یا صدوق یھم یا صدوق لہ اوہام لکھا ہو وہ سب ضعیف و مردود الروایت و متروک الحدیث ہیں، حالانکہ باقی صحاح درکنار، خود صحیحین میں ان اقسام کے راوی دو چار نہیں، دس بیس نہیں سینکڑوں ہیں۔ چھ قاعدے تو یہ ہوئے (۷) جس سند میں کوئی راوی غیر منسوب واقع ہو، مثلاً حدثنا خالد عن شعبۃ عن سلیمٰن، اُسے برعایت قرب طبقہ و روایات مخرج جو ضعیف راوی اُس نام کا ملے رجماً بالغیب جزماً بالترتیب اُس پر حمل کرلیجئے، اور ضُعفِ حدیث و سقوطِ روایت کا حکم کر دیجئے۔

مسلمانو! حضرت کے یہ قواعد سبعہ پیشِ نظر رکھ کر بخاری و مسلم سامنے لائیے اور جو جو حدیثیں ان مخترع محدثات پر رَد ہوتی جائیں کاٹتے جائیے، اگر دونوں کتابیں آدھی تہائی بھی باقی رہ جائیں تو میرا ذمہ، خدا نہ کرے کہ مقلدین ائمہ کا کوئی متوسط طالب علم بھی اتنا بوکھلایا ہو۔ معاذ اللہ! جب ایک مسئلہ میں یہ کوتک تو تمام کلام کا کمال کہاں تک، العظمۃ للہ! جب پرانے پرانے چوٹی کے سیانے جنھیں طائفہ بھر اپنی ناک مانے، اُونچے پائے کا مجتہد جانے، اُن کی لیاقت کا یہ اندازہ کہ نری شیخی اور تین کانے۔ تو نئی امت چھٹ بھیوں کی جماعت کس گنتی شمار میں، کس شمار قطار میں! لا فی العیر و لا فی النفیر والعیاذ باللہ من شر الشریر (نہ عیر میں اور نہ ہی نفیر میں (نہ تین میں نہ تیرہ میں) شریر کے شر سے اللہ تعالےٰ کی پناہ۔ ت) مرزا صاحب و شاہ صاحب کیا عیاذاً باللہ ان جیسے بدعقل و عدیم الشعور تھے کہ اثبات احکامِ شریعتِ الٰہی و فہم احادیث رسالت پناہی صلوات اللہ تعالیٰ و سلامہٗ علیہ کی باگ ایسے بے مہاروں بیخردنا بکاروں کے ہاتھ میں دیتے۔ اُن کا مطلب بھی وہی ہے کہ جو اس کا اہل ہو اُسے عمل کی اجازت بلکہ ضرورت نہ کہ کودن نا اہل بکھاری، ترجمہ مشکوٰۃ کے ترجمے میں ہلدی کی گرہ پائیں اور پنساری بن جائیں یا بنگالی بھوپالی کسی مذہب کو اپنے زعم میں خلافِ حدیث بتائیں، تو اللہ عزّ و جل تقلید ائمہ حرام کرکے فرض فرمادے کہ بھوپالی بنگالی پر ایمان لے آئیں۔ جانِ برادر! یہ بودی تقلید تو اب بھی رہی۔ ابو حنیفہ و محمد کی تو نہ ہوئی، بھوپالی بنگالی کی سہی۔ وائے بے انصافی کہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کے کلام کے یہ معنے

marfat.com

مانیں اور انھیں معاذ اللہ دائرۂ عقل سے خارج جانیں، حالانکہ اِن دونوں صاحبوں کے ہادی بالا مرشدِ اعلیٰ دونوں صاحبوں کے آقائے نعمت مولائے بیعت دونوں صاحبوں کے امام ربّانی جناب شیخ مجدد الف ثانی صاحب اپنے مکتوبات جلد اول مکتوب ۳۱۲ میں فرماتے ہیں :

مخدوما! احادیث نبوی علی مصدرہا الصلوٰۃ والسلام در بابِ جواز اشارت سبابہ بسیار وارد شدہ اند و بعضے از روایات فقہیہ حنفیہ نیز دریں باب آمدہ، و غیر ظاہر مذہب است، و آنچہ امام محمد شیبانی گفتہ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یشیر و نصنع کما یصنع النبی علیہ وعلیٰ آلہ الصّلوٰۃ والسّلام ثمّ قال ھٰذا قولی وقول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما از روایات نوادر است نہ روایاتِ اصول، ہرگاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد، و بکراہت اشارتِ فتویٰ دادہ باشند، ما مقلّدان را نمی رسد کہ بمقتضائے احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارت نمائیم، مرتکبِ ایں امر از حنفیہ یا علمائے مجتہدین را علمِ احادیث معروفہ جواز اشارت اثبات نمی آید یا انگارد کہ اینہا بمقتضائے آرائے خود برخلافِ احادیث حکم کردہ اند، ہر دو شق فاسد است تجویز نہ کند آنرا مگر سفیہ یا

اے مخدومِ گرامی! احادیثِ نبوی (ان کے مصدر پر درود وسلام ہو) تشہد میں اشارہ سبابہ کے جواز کے باب میں بہت وارد ہوئی ہیں اور اس باب میں فقہ حنفی کی بھی بعض روایات آئی ہیں جو کہ ظاہر مذہب کے غیر ہیں۔ اور وہ جو امام محمد شیبانی نے کہا ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انگلی شہادت سے اشارہ کرتے تھے اور ہم بھی اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کرتے تھے"۔ پھر امام محمد نے فرمایا یہی میرا قول اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول ہے روایات نوادر میں سے ہے نہ روایات اصول میں سے جبکہ معتبر روایات میں اشارے کی حرمت واقع ہو چکی ہے اور اشارے کے مکروہ ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ہم مقلدوں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حدیث کے مقتضا کے مطابق عمل کر کے اشارہ کرنے کی جرأت کریں۔ حنفیہ میں سے اشارہ سبابہ کا ارتکاب کرنے والا دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان علمائے مجتہدین کے لئے جوازِ اشارہ میں معروف احادیث کا علم تسلیم نہیں کرتا یا ان کو ان احادیث کا عالم جانتا ہے۔ لیکن ان بزرگوں کے لئے ان احادیث کے مطابق عمل جائز تسلیم نہیں کرتا۔ اور خیال یہ کرتا ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے خیالات

marfat.com

معاند حسن ظن ما بہ ایں اکابر آنست کہ تا دلیل
بر ایشاں ظاہر نشدہ است حکم بحرمت یا کراہت
نہ کردہ اند۔ غایت ما فی الباب مارا علم بآں
دلیل نیست ۔ وایں معنے مستلزم قدح اکابر
نیست ۔ اگر کسے گوید کہ ما علم بخلاف آں دلیل
داریم ، گوئیم کہ علم مقلد در اثبات حل
وحرمت معتبر نیست ۔ دریں باب ظن بہ مجتہد
معتبر است احادیث را ایں اکابر بواسطۂ
قربِ عہد و وفورِ علم و حصولِ ورع و
تقویٰ از ما دُور افتادگاں بہتر
مے دانستند ۔ وصحت وسقم ونسخ
وعدمِ نسخ آنہا را بیشتر از ما می شناختند؛
البتہ وجہ موجہ داشتہ باشند
در ترک عمل ۔ بمقتضائے احادیث علےٰ
صاحبہا الصلوٰۃ والسلام وآنچہ از
امامِ اعظم منقول است کہ اگر حدیثے
مخالفِ قولِ من بیابند بر حدیث عمل
نمائید ۔ مراد ازاں حدیثے است کہ بحضرت
امام نرسیدہ است ، و بنا بر عدم علم
ایں حدیث حکم بخلافِ آں فرمودہ است؛
واحادیث اشارت ازاں قبیل نیست؛
اگر گویند کہ علمائے حنفیہ بر جواز
اشارت نیز فتوائے دادہ اند ۔
بمقتضائے فتاوائے معارضہ بہر
طرف عمل مجوز باشد گوئیم اگر تعارض

کے مطابق احادیث کے خلاف حرمت اور کراہت
کا حکم صادر فرمایا ہے یہ دونوں شقیں فاسد
ہیں انھیں وہی جائز قرار دے گا جو بیوقوف ہو یا
ضدی ۔ ان اکابر کے ساتھ ہمارا حسنِ ظن یہ ہے
کہ اس باب میں جب تک ان پر حرمت یا
کراہت کی دلیل ظاہر نہیں ہوئی حرمت یا کراہت
کا انھوں نے حکم نہیں لگایا ۔ زیادہ سے زیادہ
اس باب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اس دلیل کا
علم نہیں ہے اور یہ معنیٰ اکابر میں کسی عیب کو مستلزم
نہیں ہے ۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم اس دلیل کے
خلاف علم رکھتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ حلت وحرمت
کے اثبات میں مقلد کا علم معتبر نہیں ہے بلکہ اس
باب میں مجتہد کے ظن کا اعتبار ہے ۔ یہ اکابر حدیث
کو قربِ زمانۂ نبوی، زیادتیِ علم اور ورع وتقویٰ سے
آراستہ ہونے کی وجہ سے ہم دُور افتادوں سے
بہتر جانتے تھے اور احادیث کی صحت وسقم اور
ان کے نسخ وعدمِ نسخ کو ہم سے زیادہ پہچانتے
تھے ۔ انھیں ضرور کوئی معتبر دلیل ملی ہو گی تب ہی
انھوں نے احادیث علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام
کے مقتضیٰ کے مطابق عمل نہیں کیا ۔ اور وہ جو
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "اگر
کوئی حدیث میرے قول کے مخالف پاؤ تو میرے
قول کو چھوڑ دو اور حدیث پر عمل کرو۔" تو اس
حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت امام
کو نہ پہنچی ہو ۔ اور اس حدیث کو نہ جاننے کی بنا پر

marfat.com

درجواز و عدمِ جواز واقع شود۔ ترجیح عدمِ جواز را است[1] اھ ملتقطاً۔

اس کے خلاف حکم فرمایا ہے اور اشارے کی حدیث اس قبیلہ سے نہیں۔ اگر کہیں کہ علمائے حنفیہ نے جوازِ اشارہ کا فتویٰ دیا ہے۔ لہٰذا متعارض فتاوٰی کے مطابق جس بات پر بھی عمل کر لیا جائے جائز ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر جواز و عدمِ جواز اور حلت و حرمت میں تعارض واقع ہو تو تعارض کی صورت میں ترجیح عدمِ جواز اور جانب حرمت کی ہوتی ہے اھ التقاط۔ (ت)

نیز جنابِ موصوف کے رسالہ مبدأ و معاد سے منقول:

مدّتے آرزوئے آں داشت کہ وجہے پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلفِ امام قراءتِ فاتحہ نمودہ آید۔ اما بواسطۂ رعایتِ مذہب بے اختیار ترکِ قراءت مے کرد۔ و ایں ترک را از قبیل ریاضت مے شمرد۔ آخر الامر اللہ تعالیٰ ببرکتِ رعایتِ مذہب کہ نقل از مذہب الحاد ست، حقیقتِ مذہب حنفی در ترکِ قراءت ماموم ظاہر ساخت و قراءتِ حکمی از قراءتِ حقیقی در نظرِ بصیرت زیباتر نمود[2]

مجھے ایک عرصہ تک آرزو رہی کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی مذہبِ حنفی میں کوئی وجہ ظاہر ہو جائے، مگر بواسطہ رعایتِ مذہب بے اختیار ترکِ قراءت کرتا رہا اور اس ترک کو ریاضت کے قبیلے سے شمار کرتا رہا آخر اللہ تعالیٰ نے رعایتِ مذہب کی برکت سے (کیونکہ مذہب کی مخالفت الحاد ہے) مقتدی کی ترکِ قراءت کے بارے میں مذہبِ حنفی کی حقانیت ظاہر فرمائی، اور قراءتِ حکمی کو نظرِ بصیرت میں قراءتِ حقیقی سے خوب تر دکھایا۔ (ت)

ہاں صاحب! ان بزرگوں کے اقوال کی خبریں کہئے۔ ان بزرگوں کے بزرگ، بڑوں کے بڑے، اماموں کے امام کیا کچھ فرما رہے ہیں۔ ادعائے باطل عمل بالحدیث پر کیا کیا بجلیاں توڑتے گھنگھور بادل گرما رہے ہیں:

اوّلاً تصریحاً تسلیم فرمایا کہ التحیات میں انگلی اٹھانا سیّدِ عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی بہت حدیثوں میں وارد۔

ثانیاً وہ حدیثیں معروف و مشہور ہیں۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی مکتوب ۳۱۲ نولکشور ۱/۴۴۸ تا ۴۵۱

[2] مبدأ و معاد

marfat.com

ثالثًا مذہب حنفی میں بھی اختلاف ہے۔ روایت نوادر میں خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم اشارہ فرماتے تھے ہم بھی کریں گے۔

رابعًا صاف یہ بھی فرمادیا کہ یہی قول امام اعظم رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا ہے۔

خامسًا نہ فقط روایت بلکہ علمائے حنفیہ کا فتویٰ بھی دونوں طرف ہے۔ باایںہمہ صرف اِس وجہ سے کہ روایاتِ اشارہ ظاہر الروایۃ نہیں۔ صاف صاف فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو جائز نہیں کہ حدیثوں پر عمل کر کے اشارے کی جرأت کریں۔ جب ایسی سہل و نرم حالت میں حضرت امام ربانی صاحب کا یہ قاہر ارشاد ہے تو جہاں فتوائے حنفیہ مختلف نہ ہو۔ جہاں سرے سے اختلافِ روایت ہی نہ ہو وہاں خلافِ مذہبِ امام حدیث پر عمل کرنے کو کیا کچھ نہ فرمائیں گے۔

کیوں صاحبو! کیا اِنھیں کو شاہ ولی صاحب نے کہا تھا کہ کھلا احمق ہے یا چھپا منافق۔ استغفر اللہ استغفر اللہ! ذرا تو شرماؤ، ذرا تو ڈرو، شاہ صاحب کی بزرگی سے حیا تو کرو۔ اُن کی تو کیا مجال تھی کہ معاذ اللہ وہ جناب مجددیت مآب کی نسبت ایسا گمانِ مردود و نا محمود رکھتے۔ وہ تو اُنھیں قطب الارشاد وہادی و مرشد و دافع بدعات جانتے ہیں اور اُن کی تعظیم کو خدا کی تعظیم، اُن کے شکر کو اللہ کا شکر مانتے ہیں کہ اپنے مکتوب ہفتم میں لکھتے ہیں:

شیخ قطب ارشاد ایں دورہ است و بردست وے بسیارے از گمراہاں بادیۂ صبیعت و بدعت خلاص شدہ اند۔ تعظیمِ شیخ تعظیم حضرت مدوّرِ ادوار و مکوّنِ کائنات است، و شکرِ نعمت مفیض اوست[1] اعظم اللہ تعالیٰ لہ الاجور۔

شیخ اس دَور کے قطبِ ارشاد ہیں، ان کے ہاتھ پر تکبر و بدعت کی گمراہی میں مبتلا بہت سے افراد نے ہدایت پائی، شیخ کی تعظیم خالقِ کائنات کی تعظیم ہے اور شیخ کی نعمت کا شکر اس نعمت کو عطا کرنے والے اللہ کا شکر ہے۔ اللہ تعالےٰ انھیں عظیم اجر عطا فرمائے۔ (ت)

ہاں شاید میاں نذیر حسین صاحب دہلوی کی چوٹ حضرت مجدد صاحب ہی پر ہے کہ معیار الحق میں لکھتے ہیں:

"آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے التزام سے مشرک ہو رہے ہیں کہ مقابل میں روایت کیدانی کے اگر حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے۔"[2]

---

[1] کلماتِ طیبات فصل چہارم در مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۶۳

[2] معیار الحق بحث تلفیق مکتبہ نذیریہ چناب بلاک اقبال ٹاؤن لاہور ص ۱۸۳

اسی مسئلہ اشارہ میں روایت کیدانی پیش کی جاتی ہے۔ جناب مجدد صاحب نے فتاویٰ غرائب و جامع الرموز و خزانۃ الروایات وغیرہا پیش کیں، وہ بات ایک ہی ہے، یعنی فقہی روایت کے مقابل حدیث نہ ماننا۔ اب دیکھ لیجئے حضرت مجدد کا روایتِ فقہی لانا اور اُن کے سبب صحیح حدیثوں پر عمل نہ فرمانا، اور میاں جی صاحب دہلوی کا بے دھڑک شرک کی جڑ جاننا۔ خدا ایسے شرک پسندوں کے سائے سے بچائے۔ خیر یہ تو میاں جی جانیں اور اُن کا کام۔ کلامِ جناب مجدد صاحب کے فوائد سُنیئے:

اوّل[۱]: بڑا بھاری فائدہ تو یہ ہوا۔

دوم[۲]: حضرت موصوف نے یہ بھی فرمادیا کہ اقوالِ امام کے مقابل ایسی معروف حدیثیں جیسی رفع یدین و قراءتِ مقتدی وغیرہا میں آئیں کہ کسی طرح احادیث اشارہ سے اشتہار میں کم نہیں وہی پیش کرے گا جو نرا گاؤدی کودن بے عقل ہو یا معاندِ مکابر ہٹ دھرم کہ نہ وہ حدیثیں امام سے چھُپ رہنے کی تھیں نہ معاذ اللہ امام اپنی رائے سے حدیث کا خلاف کرنے والے، تو ضرور کسی دلیل قوی شرعی سے اُن پر عمل نہ فرمایا۔

سوم[۳]: یہ بھی فرمادیا کہ ہمیں جواب احادیث معلوم ہو جانا کچھ ضرور نہیں۔ اس قدر اجمالاً جان لینا بس ہے کہ ہمارے عالموں کے پاس وجہ موجود ہوگی۔

چہارم[۴]: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علم میں کسی مسئلہ مذہب پر دلیل نہ ہونا درکنار اگر صراحۃً اس کے خلاف پر ہمیں دلیل معلوم ہو جب بھی ہمارا علم کچھ معتبر نہیں اُسی مسئلہ مذہب پر عمل رہے گا۔

پنجم[۵]: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علمائے سلف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو جیسا علمِ حدیث تھا جیسا وہ صحیح و ضعیف و منسوخ و ناسخ پہچانتے تھے بعد کے لوگ ان کی برابری نہیں کرسکتے کہ نہ انھیں ویسا علم، نہ یہ اُس قدر زمانۂ رسالت سے قریب۔ جب حضرت مجدد اپنے زمانہ کو ایسا فرمائیں۔ تو اب تو اس پر بھی تین سو برس گزر گئے، آج کل کے اُلٹے سیدھے چند حرف پڑھنے والے کیا برابریٔ ائمہ کی لیاقت رکھتے ہیں۔

ششم[۶]: اِس شرط کی بھی تصریح فرمادی کہ امام کے وُہ اقوال منقولہ سوال خاص اُسی حدیث کے باب میں ہیں جو امام کو نہ پہنچی، اور اُس سے مخالفت بر بنائے عدمِ اطلاع ہوئی نہ یہ کہ اصولِ مذہب پر وُہ بوجوہِ مذکورہ کسی وجہ سے مرجوح یا مؤول یا متروک العمل تھی کہ یُوں تو بحالِ اطلاع بھی مخالفت ہوتی۔ کما لا یخفیٰ (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)

ہفتم[۷]: جناب مجدد صاحب کی شانِ علم سے تو ان حضرات کو بھی انکار نہ ہوگا۔ یہی مرزا جانجاناں صاحب

جنھیں بزرگ مان کر اُن کے کلام سے استناد کیا گیا۔ جناب موصوف کو قابلِ اجتہاد خیال کرتے اور اپنے ملفوظ میں لکھتے ہیں ؛

عرض کردم یا رسول اللہ ! حضرت در حقِ مجدد الف ثانی چہ فرمایند ؟ فرمودند مثلِ ایشاں در امتِ من دیگر کیست ؟[۱]

عرض کی یا رسول اللہ (صلی اللہ علیک وسلم) ! آپ حضور حضرت مجدّد الف ثانی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں ؟ آپ نے فرمایا میری امت میں اسکی مثل دُوسرا کون ہے۔ (ت)

جب ایسے بزرگانِ بزرگ فرمائیں کہ ہم مقلّدوں کو قولِ امام کے خلاف حدیثوں پر عمل جائز نہیں، جو اس کا مرتکب ہو وہ احمق بیہوش یا ناحق و باطل کوش ہے، تو پھر آج کل کے جھوٹے مدعی کس گنتی میں رہے۔

یہ سات فائدے عبارتِ مکتوبات میں تھے۔

ہشتم ۸ : اگرچہ قولِ امام کی حقّانیت اپنے خیال میں نہ آئے مگر عمل اُسی پر کرنا لازم۔ یہی اللہ عزوجل کو پسند و موجبِ برکات ہے۔ دیکھو ایک مدت تک مسئلہ قراءتِ مقتدی میں حقانیت مذہبِ حنفی جنابِ مجدّد صاحب پر ظاہر نہ تھی قراءت کرنے کو دل چاہا مگر بپاسِ مذہب نہ کرسکے، یہی ڈھونڈتے رہے کہ خود حنفی مذہب میں کوئی راہ جواز کی ملے۔

نہم ۹ : اِس سوال کا بھی صاف جواب دے دیا کہ ایک مسئلہ بھی اگر خلافِ امام کیا اگرچہ اسی بنا پر کہ اس میں حقانیتِ مذہب ظاہر نہ ہوئی تاہم مذہب سے خارج ہوجائے گا کہ اسے نقل از مذہب فرماتے ہیں۔

دہم ۱۰ : یہ سخت اشدّ و قاہر حکم دیکھئے کہ جو ایسا کرے وہ ملحد ہے۔ آپ حضرات اپنے ایمان میں جو مناسب جانیں مانیں، چاہے حضرت مجدد صاحب کے نزدیک معاذاللہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کو سفیہ و معاند و ملحد قرار دیں، چاہے ان دونوں صاحبوں کے طور پر حضرت مجدد کو مدعی باطل و مخالفِ امام اور عیاذًا باللہ کھلا احمق یا چھپا منافق ٹھہرائیں، ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (گناہ سے بچنے اور نیکی کرنے کی توفیق نہیں مگر بلندی وعظمت والے معبود کی توفیق سے۔ ت) لاجرم یہ دونوں صاحب اُسی صحتِ عملی میں کلام کررہے ہیں جس پر اطلاع فقہائے اہلِ نظر و اجتہاد فی المذہب کا کام، اب نہ یہ کلام باہم متخالف، نہ ان میں کوئی حرف ہمارے مخالف، ھٰکذا ینبغی التحقیق واللہ ولی التوفیق

---

[۱] کلمات طیبات ملفوظات مرزا مظہر جانجاناں مطبع مجتبائی دہلی ص ۷۷

marfat.com

(یوں ہی تحقیق ہونی چاہیے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔ ت) یہ مبحث بہت طویل الاذیال تھی جس میں لبسطِ کلام کو دفترِ ضخیم لکھا جاتا، مگر ماقلّ وکفیٰ خیر مما کثر والہٰی (جو مختصر اور جامع ہو وہ اس سے بہتر ہے جو کثیر اور لغو ہو) حضرات ناظرین خاص مبحثِ مسؤل عنہ پر نظر رکھیں، خروج عن المبحث سے کہ صنیع شنیع جہلہ وعاجزین ہے حذر رکھیں۔

ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین[1]، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سید المرسلین محمد وآلہٖ وصحبہٖ اجمعین۔

اے ہمارے رب! ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر، اور تیرا فیصلہ سب سے بہتر ہے۔ اور درود نازل فرمائے اللہ تعالیٰ رسول کے سردار محمد مصطفےٰ پر اور آپ کی تمام آل واصحاب پر (ت)

مناسب کہ ان مختصر سطور کو بلحاظ مضامین الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی (اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ فضل اس قول (امام اعظم) کے معنیٰ میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ت) سے مسمّٰی کیجئے، اور بنظر تاریخ اعزّ النکات بجواب سوال ارکات ۱۳۱۳ (مضبوط ترین نکات، علاقہ ارکاٹ سے بھیجے ہوئے سوال کے جواب میں۔ ت) لقب دیجئے۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم[2] اٰمین، والحمد للہ رب العٰلمین، واللہ سبحٰنہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم۔

اے ہمارے رب! ہم سے قبول فرما، بے شک تو سننے والا جاننے والا ہے۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے، اور اللہ خوب جانتا ہے وہ پاک اور بلند ہے، اس کی بزرگی جلیل اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری
عبد المصطفےٰ احمد رضا خان

[1] القرآن الکریم ۷/ ۸۹ [2] القرآن الکریم ۲/ ۱۲۷

marfat.com

فوائدِ فقہیہ و افتاء و رسم المفتی

مسئلہ ۱۷: ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہمارا ایمان ہے کہ ائمہ اربعہ برحق ہیں۔ پھر ایک چیز معین پر انہی اماموں نے فرمایا ہے کہ حلال ہے اور حرام ہے۔ مثلاً کچھوا کہ ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرام ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حلال ہے، اور یہ محال ہے کہ ایک ہی چیز حرام بھی ہو اور حلال بھی ہو، اور ہم دونوں کو برحق کہیں۔ بیّنوا بالدلیل و توجروا من الجلیل (دلیل کے ساتھ بیان کرو، جلالت والے اللہ کی بارگاہ سے اجر پاؤ گے۔ ت)

الجواب

سائل نے کچھوے کی مثال صحیح نہیں لکھی۔ کچھوا امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی حرام ہے۔ ہاں اور اشیاء ہیں کہ ان کے نزدیک حلال ہمارے نزدیک حرام ہیں۔ جیسے متروک التسمیہ عمداً اور ضب، اور بعض شافعیہ کے نزدیک کچھوا بھی۔ بہرحال دونوں برحق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر امام مجتہد کا اجتہاد جس طرف مودی ہو اس کے اور اس کے مقلدوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہے۔ شافعی المذہب اگر متروک التسمیہ عمداً کھائے گا اس کی عدالت میں فرق نہ آئے گا نہ دنیا میں اسے تعزیر دی جائے نہ آخرت میں اس سے اس کا مواخذہ ہو۔ اور حنفی المذہب کہ اسے حرام جانتا ہے اور اس کا ارتکاب

marfat.com

کرے گا تو اس کی عدالت بھی ساقط ہوگی اور دنیا میں مستحقِ تعزیر اور آخرت میں قابلِ مواخذہ ہوگا۔
یونہی بالعکس جو چیز ہمارے نزدیک حلال ہے اور ان کے نزدیک حرام۔ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں:

کل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وقد يصيبه وقد لا[1]۔

ہر مجتہد مصیب ہے، لیکن عنداللہ حق ایک ہی ہے جس کو مجتہد کبھی پہنچتا ہے اور کبھی نہیں پہنچتا۔

امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں:

احده واقبل شهادته يريد شارب المثلث نقلهما في فواتح الرحموت[2] والله تعالٰی اعلم۔

میں مثلث پینے والے پر حد بھی جاری کروں گا اور گواہی دے تو اس کی گواہی بھی قبول کروں گا۔
اسے فواتح الرحموت میں نقل کیا گیا۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۸، ۱۹ از گورکھپور محلہ دھمال مسئولہ سعید الدین ۹ شوال ۱۳۳۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسئلوں میں کہ:

(۱) امیر محلہ کا لفظ جو بعض کتبِ فقہ میں آیا ہے اور میر محلہ ان دونوں لفظوں میں کچھ شرعاً و عرفاً فرق ہے یا نہیں؟

(۲) ہندوستان میں عام طور پر سید کو میر صاحب کہتے ہیں تو کیا اس کہنے سے فی الواقع وہ امیر محلہ بن سکتے ہیں یا امیر محلہ کے احکام اُس پر عائد ہو سکتے ہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

(۱) امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں، میر اُسی کا مخفف ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

(۲) فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ نہیں ہوتا میر محلہ وہ ہے جو علم دینی میں سب اہلِ محلہ سے زائد ہو یا جسے سلطان یا مسلمانوں نے میر محلہ بنایا ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۰

حامی دین متین ماحی البدعۃ والشرک محی الدین جناب مولٰنا زاد اللہ شرفہ۔ بعد ہدیہ سلام و

---

[1] فواتح الرحموت بذیل المستصفٰی فصل فی آداب المناظرۃ منشورات الرضی قم مصر ۲/ ۳۸۱

[2] ؍؍ ؍؍ ؍؍ الاصل الثانی السنۃ "مسئلۃ" مجہول الحال الخ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۲/ ۱۴۸

marfat.com

سنتِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام معلوم فرمائیں ایک فتویٰ جس میں چند سوال ہیں آنجناب کی خدمت میں پیش کرنے کا قصد ہے اگرچہ مدارس اسلامیہ و جائے افتاء تو ہندوستان میں کثیر ہیں ولیکن بندہ کی خوشی یہ ہے کہ آنجناب کی لسان ترجمان فیض رسان وکلک سے جواب ظہور میں آئے اس وقت چونکہ رمضان شریف ہے روزہ کی وجہ سے شاید جواب میں دقت وکلفت ہو بدیں خیال مقدم یہ جوابی خط ارسال کرکے آنجناب کی مرضی مبارک حاصل کیجاتی ہے کہ اگر فتویٰ اس وقت رمضان شریف میں بھیجا جائے تو کیا اس وقت جواب مل سکتا ہے یا کہ بعد رمضان شریف ؟ اگر بعد رمضان شریف فتویٰ بھیجا جائے تو شوال کی کتنی تاریخ تک بھیجا جائے ؟ آپ کے جواب کا انتظار ہے، جیسا آپ فرمائیں گے ویسا کیا جائے گا۔ فقط زیادہ والسلام، جوابی خط ارسال ہے۔

الجواب

جنابِ من سلمکم وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، رمضان مبارک میں بھی فتاوے بفضلہ تعالیٰ لکھے جارہے ہیں، آپ نے استفتائہ بتایا کس مضمون کا ہے، بعض ضروری و فوری ہوتے ہیں بعض مہلت وفرصت کے، بعض ایسے کہ جواب دینا ہی بیکار یا ضروریات کے آگے ناقابلِ اعتبار۔ غرض فتاوٰی کہ پوچھے جاتے ہیں اُن کی حالتیں بہت مختلف ہیں، لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہمارے ہر فتویٰ کا جواب ملنا شرعًا لازم ہے اور وہ بھی تحریری، اور حضرت سیدنا ابن مسعود علیہ الرضوان فرماتے ہیں:

من افتی فی کل ما استفتی فھو مجنون[۱] جو ہر استفتاء کا جواب دے مجنون ہے۔

یہ اس لئے لکھ دیا کہ اگر آپ نوعیتِ سوال سے مطلع فرماتے تو جواب لا و نعم و دیر و شتاب معین ہوسکتا۔ والسلام۔

مسئلہ ۲۱ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، من جانب احقر العباد ملک محمد امین جالندھر شہر۔ مجموعۂ فتاوٰی عبدالحی صاحب اہلسنّت وجماعت کے مطابق ہے یا کچھ گڑبڑ ہے ؟ اطلاع بخشی جائے۔

الجواب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اس میں بہت مسائل میں فرق ہے خصوصًا پہلی اور

---

[۱]

دوسری جلد میں جس کی کچھ کچھ اصلاح خود انھوں نے اپنی طرف سے سوالات قائم کرکے کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۲ از بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی نور محمد صاحب طالب علم ۹ ربیع الآخر ۱۳۳۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص اپنے مرشد کے فتوے کے رَد پر تصدیق کرے یہ بیعت سے خارج ہوا یا نہیں ؟

الجواب

بعض فتووں کا رَد کفر ہوتا ہے بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت، بعض کا حق ایک حکم نہیں ہوسکتا، کیا فتویٰ تھا اور کیا رد، سائل مفصل لکھے اور یہ بھی کہ تصدیق کرنے والے کو اس کے خلاف اپنے مرشد کا فتویٰ معلوم تھا یا نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

marfat.com

فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، منطق

مسئلہ ۲۳ مرسلہ مولوی احمد شاہ ساکن موضع سادات
بجلی کیا شے ہے؟

الجواب

اللہ تعالیٰ نے بادلوں کے چلانے پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے جس کا نام رعد ہے، اس کا قد بہت چھوٹا ہے، اور اس کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا کوڑا ہے، جب وہ کوڑا بادل کو مارتا ہے اس کی تیزی سے آگ جھڑتی ہے اس کا نام بجلی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۴ مرسلہ احمد شاہ مذکور
زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے؟

الجواب

اصلی باعث آدمیوں کے گناہ ہیں، اور پیدا یوں ہوتا ہے کہ ایک پہاڑ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں جیسے بڑے درخت کی جڑیں دُور تک اندر اندر پھیلتی ہیں، جس زمین پر معاذ اللہ زلزلہ کا حکم ہوتا ہے وہ پہاڑ اپنے اس جگہ کے ریشے کو جنبش دیتا ہے زمین ہلنے لگتی ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

marfat.com

مسئلہ ۲۵ از ضلع کھیری ڈاک خانہ مونڈا کوٹھی مجیب نگر مرسلہ سردار مجیب رحمان خاں ۲۶ صفر ۱۳۲۷ھ

جناب مولوی صاحب معظم مکرم منہل الطاف وکریم الاخلاق عمیم الاشفاق زاد مجدکم وفیوضکم۔ پس از تسلیم مسنون، نیاز مشحون وتمنائے لقائے شریف عرض خدمت والا ہے۔ نسبت زلزلہ مشہور ہے کہ زمین ایک شاخ گاؤ پر ہے کہ وہ ایک مچھلی پر کھڑی رہتی ہے، جب اُس کا سینگ تھک جاتا ہے تو دوسرے سینگ پر بدل کر رکھ لیتی ہے، اس سے جو جنبش وحرکت زمین کو ہوتی ہے اس کو زلزلہ کہتے ہیں۔ اس میں استفسار یہ ہے کہ سطح زمین ایک ہی ہے اس حالت میں جنبش سب زمین کو ہونا چاہئے، زلزلہ سب جگہ یکساں آنا چاہئے۔ گزارش یہ ہے کہ کسی جگہ کم کہیں مقام پر زیادہ، کہیں بالکل نہیں آتا۔ بہرحال جو کیفیت واقعی اور حالت صحیح ہو اس سے معزز فرمائیے۔ لبعید از کرم نہ ہوگا۔ زیادہ نیاز وادب۔

راقم آثم سردار مجیب رحمان خاں عطیہ دار علاقہ مجیب نگر

الجواب

جناب گرامی دام مجدکم السامی، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

زلزلہ کا سبب مذکورہ زبان زد عوام محض بے اصل ہے اور اس پر وہ اعتراض نظر بظاہر صحیح و صواب۔ اگرچہ اس سے جواب ممکن تھا کہ ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ سے ہے اور ان کا اتصال محال۔ صدرا وغیرہ میں کاسہ لیسانِ فلاسفہ نے جس قدر دلائل ابطال جزء لایتجزی پر لکھے ہیں ان میں کسی سے ابطال نفس جز نہیں ہوتا۔ ہاں دو جز کا انفصال محال نکلتا ہے، یہ نہ ہمارے قول کے منافی نہ جسم کے اتصال حسی کا نافی۔ دیوار جسم وحدانی سمجھی جاتی ہے حالانکہ وہ اجسام متفرقہ ہے، جسم انسان میں لاکھوں مسام مثبت افتراق ہیں اور ظاہر اتصال۔ خوردبین سے دیکھنا بتاتا ہے کہ نظر جسے متصل گمان کرتی ہے کس قدر منفصل ہے، پھر ان شیشوں کی اختلاف قوت بتا رہی ہے کہ مسام کی باریکی کسی حد پر محدود نہیں ٹھہرا سکتے جو شیشہ ہمارے پاس اقوٰی سے اقوٰی ہو اور اس سے بعض اجسام مثل آہن وغیرہ میں مسام اصل نظر نہ آئیں ممکن کہ اس سے زیادہ قوت والا شیشہ انھیں دکھا دے۔ معہذا نظر آنے کے لئے دو خط شعاعی میں کہ بصر سے نکلے زاویہ ہونا ضرور۔ جب شے غایت صغر پر پہنچتی ہے دونوں خط باہم منطبق مظنون ہوکر زاویہ رویت معدوم ہوجاتا اور شے نظر نہیں آتی ہے یہی سبب ہے کہ کواکب ثابتہ کے لئے اختلاف منظر نہیں کہ بوجہ کثرتِ بُعد وہاں نصف قطر زمین یعنی تقریباً چار ہزار میل کے طول وامتداد کی اصلاً قدر نہ رہی دونوں خط کہ مرکز ارض اور مقام ناظر سے نکلے باہم ایک دوسرے پر منطبق معلوم ہوتے ہیں زاویۂ نظر باقی نہیں رہتا تو مسام کا اس باریکی تک پہنچنا کچھ دشوار نہیں بلکہ ضرور ہے کہ کوئی قوی سے قوی خوردبین انھیں امتیاز نہ کرسکے اور سطح بظاہر متصل محسوس ہو، اور جب زمین اجزائے متفرقہ کا

marfat.com

نام ہے تو اس حرکت کا اثر بعض اجزاء کو پہنچنا بعض کو نہ پہنچنا مستبعد نہیں کہ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۂ اللہ عزّوجلّ ہے۔ جتنے اجزاء کے لئے ارادۂ تحریک ہوا انھیں پر اثر واقع ہوتا ہے و بس۔ سواران دریا نے مشاہدہ کیا ہے کہ ایامِ طوفان میں جو بلاد شمالیہ میں حوالی تحویل سرطان یعنی جون جولائی اور بلاد جنوبیہ میں حوالی تحویل جدی یعنی دسمبر جنوری ہے۔ ایک جہاز ادھر سے جاتا اور دُوسرا ادھر سے آرہا ہے دونوں مقابل ہو کر گزرے اس جہاز پر سخت طوفان ہے اور اسے بالکل اعتدال و اطمینان، حالانکہ باہم کچھ ایسا فصل نہیں۔ ایک وقت ایک پانی ایک ہوا اور اثر اس قدر مختلف، تو بات وہی ہے کہ ما شاء اللہ کان و ما لم یشاء لم یکن جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا، مگر اس جواب کی حاجت ہم کو اس وقت ہے کہ وہ بیان عوام شرع سے ثابت ہو، اس کے قریب قریب ثبوت صرف ابتدائے آفرینش زمین کے وقت ہے جب تک پہاڑ پیدا نہ ہوئے تھے۔ عبدالرزاق و فریابی و سعید بن منصور اپنی اپنی سنن اور عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن مردویہ و ابن ابی حاتم اپنی تفاسیر اور ابوالشیخ کتاب العظمہ اور حاکم بافادۂ تصحیح صحیح مستدرک اور بیہقی کتاب الاسماء اور خطیب تاریخ بغداد اور ضیائے مقدسی صحیح مختارہ میں عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

قال ان اول شئ خلق الله القلم فقال له: اکتب، فقال یارب وما اکتب؟ قال اکتب القدر فجری من ذٰلك الیوم ما ھو کائن الی ان تقوم الساعة ثم طوی الکتاب و ارتفع القلم وکان عرشه علی الماء فارتفع بخار الماء ففتقت منه السمٰوٰت ثم خلق النون فبسطت الارض علیه والارض علی ظهر النون فاضطرب النون فمادت الارض فاثبتت بالجبال[1]

فرمایا: اللہ عزّوجل نے ان مخلوقات میں سب سے پہلے قلم پیدا کیا اور اس سے قیامت تک کے تمام مقادیر لکھوائے اور عرشِ الٰہی پانی پر تھا پانی کے بخارات اُٹھے ان سے آسمان جدا جدا بنائے گئے، پھر مولٰی عزّوجل نے مچھلی پیدا کی اس پر زمین بچھائی، زمین پشتِ ماہی پر ہے، مچھلی تڑپی، زمین جھونکے لینے لگی، اس پر پہاڑ جما کر بوجھل کر دی گئی۔

کما قال تعالٰی والجبال اوتادا[2]

جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا: اور پہاڑوں کو میخیں بنایا۔

وقال تعالٰی والقی فی الارض رواسی

اور اللہ تعالٰی نے فرمایا، اور اس نے زمین میں لنگر

---

[1] الدرالمنثور تحت آیۃ ۱/۶۸ داراحیاء التراث العربی بیروت ۸/۲۲۴

[2] القرآن الکریم ۷۸/۷

ان تمید بکم[1] ڈالے کہ کہیں تمہیں لے کر نہ کانپے۔ (ت)

مگر یہ زلزلہ ساری زمین کو تھا۔ خاص خاص مواضع میں زلزلہ آنا، دوسری جگہ نہ ہونا، اور جہاں ہونا وہاں بھی شدّت وخفت میں مختلف ہونا، اس کا سبب وہ نہیں جو عوام بتاتے ہیں، سببِ حقیقی تو وہی ارادۃ اللہ ہے، اور عالمِ اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی۔

ما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ویعفوعن کثیر[2] تمہیں جو مصیبت پہنچتی ہے تمہارے ہاتھوں کی کمائیوں کا بدلہ ہے، اور بہت کچھ معاف فرما دیتا ہے۔ (ت)

اور وجہِ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ حق سبحٰنہ وتعالیٰ نے تمام زمین کو محیط ایک پہاڑ پیدا کیا ہے جس کا نام قاف ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس کے ریشے زمین میں نہ پھیلے ہوں جس طرح پیڑ کی جڑ بالائے زمین تھوڑی سی جگہ میں ہوتی ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر بہت دور تک پھیلے ہوتے ہیں کہ اس کے لئے وجہِ قرار ہوں اور آندھیوں میں گرنے سے روکیں، پھر پیڑ جس قدر بڑا ہوگا اتنی ہی زیادہ دُور تک اس کے ریشے گھیریں گے۔ جبلِ قاف جس کا دَور تمام کرۂ زمین کو اپنے پیٹ میں لئے ہے اس کے ریشے ساری زمین میں اپنا جال بچھائے ہیں، کہیں اوپر ظاہر ہو کر پہاڑیاں ہوگئے کہیں سطح تک آکر تھم رہے جسے زمین سنگلاخ کہتے ہیں، کہیں زمین کے اندر ہے قریب یا بعید ایسے کہ پانی کی چوان سے بھی بہت نیچے۔ ان مقامات میں زمین کا بالائی حصہ دور تک نرم مٹی رہتا ہے جسے عربی میں سھل کہتے ہیں۔ ہمارے قرب کے عام بلاد ایسے ہی ہیں مگر اندر اندر قاف کے رگ وریشہ سے کوئی جگہ خالی نہیں۔ جس جگہ زلزلہ کے لئے ارادۂ الٰہی عزوجل ہوتا ہے والعیاذ برحمتہ ثم برحمۃ رسولہ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (اللہ تعالیٰ جل جلالہٗ کی پناہ اس کی رحمت کے ساتھ اور اس کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی رحمت کے ساتھ۔ ت) قاف کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے وہاں کے ریشے کو جنبش دیتا ہے، صرف وہیں زلزلہ آئے گا جہاں کے ریشے کو حرکت دی گئی، پھر جہاں خفیف کا حکم ہے اس کے محاذی ریشہ کو آہستہ ہلاتا ہے اور جہاں شدید کا امر ہے وہاں بقوت۔ یہاں تک کہ بعض جگہ صرف ایک دھکّا سا لگ کر ختم ہوجاتا ہے، اور اسی وقت دوسرے قریب مقام کے در و دیوار جھونکے لیتے، اور تیسری جگہ زمین پھٹ کر پانی نکل

---

[1] القرآن الکریم ۱۶/ ۱۵

[2] 〃 〃 ۴۲/ ۳۰

marfat.com

آتا ہے، یا عنفِ حرکت سے مادۂ کبریتی مشتعل ہو کر شعلے نکلتے ہیں چیخوں کی آواز پیدا ہوتی ہے والعیاذ باللہ تعالیٰ (اللہ تعالےٰ کی پناہ۔ ت) زمین کے نیچے رطوبتوں میں حرارتِ شمس کے عمل سے بخارات سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں اور بہت جگہ دُخانی مادہ ہے، جنبش کے سبب منافذِ زمین متسع ہو کر وہ بخار و دُخان نکلتے ہیں، طبعیات میں پاؤں تلے کی دیکھنے والے انھیں کے ارادۂ خروج کو سببِ زلزلہ سمجھنے لگے حالانکہ اُن کا خروج بھی سببِ زلزلہ کا مسبَّب ہے۔ امام ابوبکر ابن ابی الدنیا کتاب العقوبات اور ابوالشیخ کتاب العظمہ میں حضرت سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی:

قال خلق اللہ جبلا یقال لہ قاف محیط بالعالم وعروقہ الی الصخرۃ التی علیہا الارض، فاذا اراد اللہ ان یزلزل قریۃ امر ذٰلک الجبل فحرک العرق الذی یلی تلک القریۃ فیزلزلہا ویحرکہا فمن ثم تتحرک القریۃ دون القریۃ۔[1]

اللہ عزوجل نے ایک پہاڑ پیدا کیا جس کا نام "ق" ہے، وہ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے اس چٹان تک پھیلے ہیں جس پر زمین ہے جب اللہ عزوجل کسی جگہ زلزلہ لانا چاہتا ہے اس پہاڑ کو حکم دیتا ہے وہ اپنے اس جگہ کے متصل ریشے کو لرزش و جنبش دیتا ہے، یہی باعث ہے کہ زلزلہ ایک بستی میں آتا ہے دوسری میں نہیں۔

حضرت مولوی معنوی قدس سرہ الشریف مثنوی شریف میں فرماتے ہیں: ؎

(۱) رفت ذوالقرنین سوئے کوہِ قاف — دید کُہ را کز زمرد بود صاف

(۲) گرد عالم گشتہ آں محیط — ماند حیراں اندراں خلقِ بسیط

(۳) گفت تو کوہی دگرہا چیستند — کہ بہ پیشِ عظمِ تو بازیستند

(۴) گفت رگہائے من اند آں کوہہا — مثلِ من نبوند در حسن و بہا

(۵) من بہر شہرے رگے دارم نہاں — بر عروقم بستہ اطرافِ جہاں

(۶) حق چو خواہد زلزلہ شہرے مرا — امر فرماید کہ جنباں عرق را

(۷) پس بجنبانم من آں رگ را بقہر — کہ بداں رگ متصل گشت است شہر

(۸) چوں بگوید بس، شود ساکن رگم — ساکنم وز روئے فعل اندر تگم

(۹) ہمچو مرہم ساکن و بس کارکن — چوں خرد ساکن و زو جنباں سخن

(۱۰) نزد آنکس کہ نداند عقلش ایں — زلزلہ ہست از بخاراتِ زمیں

[1] الاسرار المرفوعۃ بحوالہ ابن ابی الدنیا و ابی الشیخ حدیث ۱۲۲۹ دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۳۲۱

marfat.com

(۱۱) این بخارات زمیں نہ بود بداں — زامر حق است وازاں کوہ گراں[۱]

(۱۲) مور کے بر کاغذے دید او قلم — گفت با مور دگر این راز ھم

(۱۳) کہ عجائب نقشہا آں کلک کرد — ہمچو ریحان و چو سوسن زار و ورد

(۱۴) گفت آں مور اصبع ست آں پیشہ ور — ویں قلم در فعل فرع ست واثر

(۱۵) گفت آں مور سوم کز بازوست — کاصبع لاغر ز زورش نقش بست

(۱۶) ہمچنیں میرفت بالا تا یکے — مہتر موراں فطن بود اندکے

(۱۷) گفت کز صورت مبینید این ہنر — کہ بخواب و مرگ گردد بے خبر

(۱۸) صورت آمد چوں لباس و چوں عصا — جز بعقل و جاں نجنبد نقشہا[۲]

[(۱) حضرت ذوالقرنین کوہ قاف کی طرف تشریف لے گئے، انھوں نے ایک پہاڑ دیکھا جو زمرد سے زیادہ صاف تھا۔

(۲) اس احاطہ کرنے والے نے تمام جہاں کے گرد حلقہ کیا ہوا تھا۔ اس وسیع مخلوق کو دیکھ کر آپ حیران رہ گئے۔

(۳) آپ نے فرمایا تو پہاڑ ہے دوسرے کیا ہیں کہ تیری بڑائی کے سامنے کھڑے ہوں۔

(۴) اس نے کہا کہ وہ دوسرے پہاڑ میری رگیں ہیں جو حسن اور قیمت میں میری مثل نہیں ہیں۔

(۵) ہر شہر میں میری رگ چھپی ہوئی ہے، دنیا کے کنارے میری رگوں پر بندھے ہوئے ہیں۔

(۶) جب اللہ تعالٰی کسی شہر میں زلزلہ لانا چاہتا ہے تو مجھے حکم دیتا ہے کہ رگ کو ہلا دے۔

(۷) میں زور سے اُس رگ کو ہلا دیتا ہوں جس رگ سے وہ شہر ملا ہوا ہوتا ہے۔

(۸) جب وہ فرماتا ہے کہ 'بس'، تو میری رگ ساکن ہو جاتی ہے۔ میں بظاہر ساکن ہوں مگر حقیقت میں متحرک ہوں۔

(۹) جیسے کہ مرہم ساکن اور بہت کام کرنے والی ہے۔ جیسے عقل ساکن ہے اور اس کی وجہ سے بات متحرک ہے۔

(۱۰) جس کی عقل اس کو نہیں سمجھتی اس کے نزدیک زلزلہ زمین کے بخارات کی وجہ سے ہے۔

۱؎ مثنوی معنوی دفتر چہارم رفتن ذوالقرنین بکوہ قاف مؤسسہ انتشارات اسلامی لاہور ۴/۵۱-۳۵۰

۲؎ " بیان آنکہ مورکے برکاغذ می رفت الخ " " " " " " ۴/۳۵۲

marfat.com

(۱۱) سمجھ لے کہ یہ زمین کے بخارات نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس بھاری پہاڑ کی وجہ سے ہے۔

(۱۲) ایک چھوٹی سی چیونٹی نے کاغذ پر قلم کو دیکھا، تو اس نے دوسری چیونٹی سے بھی یہ راز کہہ دیا۔

(۱۳) کہ اس قلم نے عجیب نقشے کھینچے ہیں، جیسے نازبو، سوسن کا کھیت اور گلاب کا پھول۔

(۱۴) اس چیونٹی نے کہا اصل میں یہ سارا کام کرنے والی انگلی ہے، یہ قلم تو عمل میں اس انگلی کے تابع ہے اور اس کا اثر ہے۔

(۱۵) تیسری چیونٹی نے کہا کہ وُہ بازو کی وجہ سے ہے کیونکہ کمزور انگلی نے اپنی طاقت سے یہ نقش ونگار نہیں کیا ہے۔

(۱۶) بات اسی طرح اوپر چلتی گئی، یہاں تک کہ چیونٹیوں کی ایک سردار جو کچھ سمجھدار تھی۔

(۱۷) اس نے کہا اس کو جسم کا ہنر مت سمجھو کیونکہ وہ تو نیند اور موت میں بے خبر ہو جاتا ہے۔

(۱۸) جسم تو لباس اور لاٹھی کی طرح ہے۔ عقل اور جان کے بغیر یہ نقش نہیں بن سکتے ہیں۔ (ت)

بحر العلوم قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

ایں رد ست بر فلاسفہ کہ میگویند بخارات در زمین محسوس مے شوند بالطبع میل خروج کنند واز مصادمت ایں اجزہ تفرق اتصال اجزائے زمین مے شود وزمین در حرکت می آید وایں ست زلزلہ۔ پس مولوی قدس سرہٗ رد ایں قول می فرمایند کہ قیام زمین از کوہہا ست ورنہ در حرکت میماند ہمیشہ پس آں کوہ جنبش مے دہد زمین را بامر اللہ تعالےٰ۔

یہ فلاسفہ پر رَد ہے جو کہتے ہیں کہ بخارات زمین میں محسوس ہوتے ہیں اور طبعی طور پر خروج کی طرف میلان کرتے ہیں، چنانچہ ان بخارات کے ٹکراؤ کی وجہ سے زمین کے اجزائے متصلہ میں تفرق پیدا ہوتا ہے اور زمین حرکت کرنے لگتی ہے اور یہی زلزلہ ہے۔ چنانچہ مولوی قدس سرہٗ اس قول کا رَد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زمین کا قیام تو پہاڑوں کے سبب ہے ورنہ یہ مسلسل حرکت کرتی رہتی۔ لہذا وہ پہاڑ اللہ تعالےٰ کے حکم سے زمین کو حرکت دیتا ہے۔ (ت)

چیونٹیوں کی حکایت سے بھی ان سفہا کی تنگ نظری کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جس طرح قلم کی حرکت انگلیوں سے انگلیوں کی قوت بازو سے بازو کی طاقت جان سے ہے تو نقش کہ قلم سے بنتے ہیں جان

marfat.com

بناتی ہے مگر احمق چیونٹیاں اپنی اپنی رسائی کے موافق ان کا فاعل قلم انگلیوں بازو کو سمجھیں، یوں ہی ارادۃ اللہ سے کوہ قاف کی تحریک ہے اس کی تحریک سے بخارات کا نکلنا زمین کا ہلنا ہے، یہ احمق چیونٹیاں جنھیں فلسفی یا طبیعی والے کہئے صدمۂ بخارات کو سببِ زلزلہ سمجھ لیجئے، بلکہ نظر کیجئے تو یہ ان چیونٹیوں سے زیادہ کودن و بدعقل ہیں۔ انھوں نے سبب ظاہری کو سبب سمجھا، انھوں نے سبب کے دو مسببوں سے ایک کو دوسرے کا سبب ٹھہرالیا۔ و باللہ العصمۃ، واللہ سبحٰنہ وتعالیٰ اعلم (حفاظت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے، اور اللہ سبحانہ، وتعالےٰ خوب جانتا ہے۔ ت)۔

مسئلہ ۲۶ از سورنیاں ضلع بریلی مرسلہ امیر علی صاحب قادری ۱۲ رجب ۱۳۳۱ھ

بادل، ہوا کی کیا بنیاد؟ کس جگہ سے شروع ہوتے ہیں؟ اور تمام جگہ یکساں ہوا چلتی ہے زمین میں مقام ہے یا آسمان پر؟

الجواب

ہوا رب العزت تبارک وتعالیٰ کی ایک پُرانی مخلوق ہے کہ پانی سے بنائی گئی اور اس کے لئے علمِ الٰہی میں ایک خزانہ ہے جس پر دروازہ لگا ہوا ہے اور وُہ بند ہے اور فرشتہ اس پر مؤکل ہے، جتنی ہوا اس میں سے رب العزت بھیجنا چاہتا ہے فرشتہ کو حکم دیتا ہے کہ اس میں سے بمقدار حکم ایک بہت خفیف حصہ روانہ کرتا ہے۔ جب قومِ عاد پر اللہ تعالےٰ نے ہوا کا طوفان بھیجنا چاہا جو سات راتیں اور آٹھ دن متواتر اُن پر رہا، اُن سب کو ہلاک کردیا۔ اُس وقت اُس فرشتہ کو حکم ہوا تھا کہ عاد پر ہوا بھیج۔ اس نے عرض کی اتنا سوراخ کھولوں جتنا بیل کا نتھنا۔ فرمایا تو چاہتا ہے کہ ساری زمین کو اُلٹ دے بلکہ چھلّے برابر کھول۔ اور یوں ہوا ہر وقت زمین اور آسمانوں سب میں بھری ہے اور انسان اور اکثر حیوانات کی اس پر زندگی ہے۔

اور بادل بخارات سے بنتے ہیں۔ جب رطوبت میں حرارت عمل کرتی ہے بھاپ پیدا ہوتی ہے، حق سبحانہٗ ہوا بھیجتا ہے کہ وہ اس کو جمع کرتی ہے پھر تہہ بہ تہہ اس کے بادل بناتی ہے پھر جہاں حکم ہوتا ہے اسے لیجاتی ہے اور بحکمِ الٰہی حرارت کے عمل سے وہ پگھل کر پانی ہوکر گرتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۷ مسئولہ محمد اسمٰعیل صاحب محمود آبادی امام مسجد چھاؤنی بریلی ۷ ربیع الثانی ۱۳۳۴ھ

کیا یہ بات معتبر حدیث سے ثابت ہے کہ عورتوں کو نسبت مرد کے نو حصّہ شہوت زیادہ دی گئی ہے؟ اگر ہے تو شریعت مطہرہ میں چار عورت تک نکاح جائز ہے ماسوائے اس کے لونڈیاں الگ۔ تو ایک خاوند باوجود ہونے ایک حصّہ شہوت کے کیونکر چار عورتوں اور لونڈیوں کی خواہش پُوری کرسکے گا؟ یعنی اس میں کیا حکمت ہے؟ براہِ کرم بتفصیل جواب عنایت ہو تاکہ دشمنانِ اسلام کو اس شہوت کے بارے میں جواب

marfat.com

دے سکیں۔ مکرر آنکہ چار عورتوں تک کے حکم میں بہت سی حکمتیں ہیں مگر اس سوال میں فقط شہوت کی نسبت جواب طلب ہے۔

الجواب

عورتوں کی شہوت فقط نو حصے نہیں بلکہ سَو حصے زائد ہے ولٰکن اللہ القی علیہن الحیاء[1] لیکن اللہ تعالٰی نے ان پر حیا ڈال دی ہے۔ آدمی جب اپنے سے کسی ذرا زائد عقل والے کا کام دیکھتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو کہتا ہے کہ اس کی عقل زائد ہے اس نے کچھ سمجھ کر کیا ہے۔ پھر رب العزت حکیم وخبیر جل جلالہ کے افعال میں کیوں خدشات پیدا کرتا ہے کہ اس میں ایک سہل سی حکمت یہ ہے کہ فعلِ جماع میں مرد کا تعلق صرف لذت کا ہے اور عورت کو صدہا مصائب کا سامنا ہے، نو مہینے پیٹ میں رکھتی ہے کہ چلنا پھرنا، اٹھنا، بیٹھنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر پیدا ہوتے وقت تو ہر جھٹکے پر موت کا پورا سامنا ہوتا ہے۔ پھر اقسام اقسام کے درد میں نفاس والی کی نیند اُڑ جاتی ہے۔ اسی لئے فرماتا ہے:

حملتہ امہ کرھا ووضعتہ کرھا وحملہ وفصالہ ثلٰثون شہرا۔[2] اس کی ماں نے اس کو پیٹ میں رکھا تکلیف سے اور جنا اس کو تکلیف سے، اور اس کو اٹھائے پھرنا اور اس کا دُودھ چھڑانا تیس مہینہ میں ہے (ت)

تو ہر بچّہ کی پیدائش میں عورت کو کم از کم تین برس بامشقت جیل خانہ ہے تو اگر اس قدر کثیر وغالب نہ رکھی جاتی ایک بار کے بعد پھر کبھی پاس نہ آتی، انتظامِ دنیا تباہ ہو جاتا۔ مرد کے پیٹ سے اگر ایک دفعہ بھی چُوہے کا بچہ پیدا ہوتا تو عمر بھر کو کان پکڑ لیتا۔ یہ حکمت ہے جس کے سبب وہ ان تمام مصائب کو بھول جاتی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۸ از ڈاکخانہ دہاموں کے تحصیل ڈسکہ ضلع سیالکوٹ مرسلہ محمد قاسم صاحب قریشی مدرس مدرسہ مورخہ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

سوال رفع اشتباہ کے لئے مطلع فرمادیں کہ دن رات کی تبدیلی کا موجب گردش ارضی ہے یا سماوی؟ جواب تفصیل سے مشکور فرمائیں، اللہ تعالٰی جزائے خیر وتوفیق نیک عطا فرمائے۔

---

[1] المقاصد الحسنہ کتاب النکاح وابواب من متعلقاتہ حدیث ۶۰۵ دار الکتاب العربی بیروت ص ۳۰۴
[2] القرآن الکریم ۴۶/ ۱۵

marfat.com

الجواب

دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے، اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقۃً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے ــــ
قال اللہ تعالےٰ:

والشمس تجری لمستقر لہا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم[۱] واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ اندازہ ہے زبردست علم والے کا۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۲۹ مسؤلہ مولوی ظفرالدین صاحب

زائچہ نکالنے میں پہلا خانہ طالع وہ جزء فلک البروج کا ہوتا ہے جو وقتِ ولادت مولود طلوع کر رہا ہے یا وہ جزء فلک البروج جس میں کوئی ستارہ سیّارہ ہو تو اُس وقت طلوع کر رہا ہے یا بعد کو طلوع کرے گا۔ ولادت عزیزیہ زینہ خاتون سلمہا تقریباً ۷ بجے صبح کے وقت ہوئی تھی اور ولادت عزیزیہ رئیسہ خاتون شبِ جمعہ ۳ بجے۔ کیا زائچہ ان دونوں کا یہی ہوگا یا دوسرا؟

الجواب

طالع وہ نقطہ فلک البروج ہے جو کسی وقت میں مطلوب میں جانب شرق افق حقیقی بعدی پر ہی زائچہ ولادت میں لیا جاتا ہے اور یہی زائچہ سال میں بھی جملہ اعمال میں، اور یہ معنی کہ وہ برج طالع فی الحال یا فی الاستقبال جس میں وقت مطلوب کوئی سیارہ ہو ہرگز سیاست رنج مجیم مکسر جفر وغیرہ کسی علم یا کسی ذی علم کی اصطلاح نہیں، یوں ہر شخص کو اختیار ہے کہ اپنی اصطلاح جو چاہے مقرر کرے مگر وہ اُسی حد تک محدود رہے گی کسی علم یا فن میں ملحوظ نہیں ہوسکتی طالع اگرچہ غیر متجزی ہے جیساکہ اس کے موجب میں ظاہر ہوا مگر اہلِ تنجیم دفنِ تنجیم اُس سے وہ درجہ مراد لیتے ہیں جو وقت مطلوب افقِ شرقی پر بلدی پہ ہوا ور اس کا باعث یہ ہے کہ ان کے نزدیک احکام زائچہ متبدل نہیں ہوتے جب تک درجہ طالع نہ دے دے، اور اس میں تین چار منٹ تک کی غلطی کا تحمل بھی ہے کہ منٹ سکنڈ بالے صحیح وقت ولادت معلوم ہونا نادر ہے، بہر حال اس تین چار منٹ کی تخمین کے اندر از رای محاسبہ جو نقطہ وقت ولادت خاص جائے ولادت کے افق شرقی پر ہو اسے طالع کہتے ہیں پھر حسبِ قواعدہ مقررہ اُس سے وہاں دیگر بیوت معلوم کرتے ہیں،

---

[۱] القرآن الکریم ۳۶ / ۳۸

marfat.com

پھر تسویۃ البیوت کے تین قاعدوں میں (جن میں بحسب مرکز طالع فلک البروج یا معدل النہار یا اول البیوت کے بارہ حصے مساوی کئے جاتے ہیں اور یہ فقیر کے نزدیک بحسب دلائل مختار تقسیم اول السمٰوٰت ہے) بیوت دوازدہگانہ کے مبادی و مقاطع معلوم کر کے زائچہ درست کرتے ہیں اب وقت مطلوب پر جو کچھ تقویم سیارات سبعہ و راس و ذنب ہو استخراج کر کے ہر ایک کو اس کے جہت میں رکھتے ہیں، اور ہر کوکب کے ۴۵ ضعف ۶۶ نوموں اور اس کے مراتب سے نتیجہ حاصلہ قوت یا ضعف مع تعین مرتبہ نکالتے ہیں۔ اس کے بعد استخراج اسہام ہے جس میں سہم السعادۃ سہم الغیب ضروری سمجھے جاتے ہیں اس کے بعد احکام بکنے کا وقت ہے جو محض جہل و جزاف ہے۔

قل لا یعلم من فی السمٰوٰت والارض الغیب الا اللہ[1] تم فرماؤ غیب نہیں جانتے جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہیں مگر اللہ۔ (ت)

آپ کی خوشی کے لئے استخراج طالع و مراکز بیوت و تسویۃ البیوت کر کے میں بھیج سکتا ہوں ان شاء اللہ تعالیٰ مگر وقت ولادت کا دقیقہ ساعت اور موضع ولادت کے طول و عرض کا علم ضروری ہے اس سے اطلاع دیجئے اور جب تک آپ تقویم کواکب سبعہ اس وقت حاضر کے لئے استخراج کر کے مجھے بھیج دیجئے کہ اس کی جانچ کر لوں تقویمات نکالنے کے متعدد براہین و طریقے میرے رسالہ مسفر المطالع فی التقویم الطالع میں ہیں۔ سہل تر طریقہ یہ ہے کہ:

(۱) المنک میں ہر مہینہ کے صفحہ چہارم خانہ اول سے اس تاریخ آفتاب کی تقویم اور خانہ سوم سے اس کا لوگارثم بعد اٹھائیے پھر ختم جداول سال النیرین کے بعد جو خمسہ متحیرہ کے جدول میں دیتا ہے المنک حال میں ص ۱۴۶ سے جدول عطارد ہے ۱۵۴ سے جدول زہرہ وہکذا اس میں تاریخ مطلوب تین اخیر خانوں سے طول کوکب بمرکزیت شمس و عرض کوکب بمرکزیت شمس و لوگارثم بعد کوکب اٹھائیے یہ اسی ترتیب پر رکھے ہیں پھر تقدیم شمس پر چھ برج اٹھا کر تقویم کوکب بمرکزیت شمس سے تفریق کیجئے باقی کا نام زاویۃ الشمس رکھئے مفروق منہ کم ہو تو اس پر دورہ بڑھا لیجئے زاویۃ الشمس کے نصف کا ربع دور حصہ سے تفاضل لے کر اس کا نام محفوظ رکھئے محفوظ کا ظل لوگارثمی لیجئے۔

(۲) عرض کوکب بمرکزیت شمس جیب التمام لوگارثمی لیجئے پھر علویات یعنی زحل و مشتری و مریخ میں اس لوجم کو لو بعد کوکب میں جمع کر کے لو شمس اس سے تفریق کر دیجئے اور سفلیات یعنی زہرہ و عطارد میں لو بعد شمس سے

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/ ۶۵

marfat.com

اس مجموعہ لوجم و لوبعد کوکب کو تفریق کیجئے، بہرحال جو بچے اسے جدول ظل لوگارثمی میں مقوس کرکے قوس حاصل سے ۴۵ درجے گھٹا کر باقی کا ظل لوگارثمی لیجئے۔

(۳) اسی ظل محفوظ کو جمع کیجئے اور سفلیان میں محفوظ سے تفریق اس حاصل یا باقی کا نام زاویۃ الارض رکھئے۔ پس اگر زاویۃ الشمس نصف دور قف جہ سے کم ہے تقویم شمس سے زاویۃ الارض کم کرلیجئے ورنہ تقویم شمس و زاویۃ الارض کو جمع کرلیجئے، یہ باقی یا حاصل تقویم کوکب اس نصف النہار مرصدی کے لئے ہوگی۔ اسی طرح دوسرے نصف النہار مرصدی کی تقویم لیجئے جب دو نصف النہار مرصدی مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم معلوم ہوگئی تعدیل مافی طرفین سے تقویم کوکب بوقت مطلوب معلوم ہو جائے گی۔

تنبیہ: یہ جو ہم نے دو نصف النہار مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم نکالنے کو کہا اور ابتداءً وقت مطلوب کی تقویم لینا نہ کہا اس سے تطویل نہ سمجھا جائے بلکہ بہت تخفیف مونت اور تین فائدوں پر مشتمل ہے:

(۱) یوں تقویم و لوبعد شمس و تقویم کوکب بمرکزیت شمس شمس و عرض کوکب کذلک و لوبعد کوکب بعینہا لکھے ملیں گے ورنہ پانچوں میں تعدیل مابین السطرین کرنی ہوگی۔

(۲) دو نصف النہار مکتنف تقویض کے لینے سے کا راجع کوکب واقف مستقیم ہونا معلوم ہو جائے گا۔

(۳) اس دن کے ہر منٹ کی تقویم اس سے معلوم ہو سکے گی اگر بعد کو تحقیق ہو کہ مثلاً وقت ولادت اتنے منٹ آگے یا پیچھے تھا تو ادراک تقویمات کے لئے تجدید العمل کی حاجت نہ ہوگی۔

---

marfat.com

رسالہ

مقامع الحدید علی خدّ المنطق الجدید
۱۳۰۴ھ

(لوہے کے گُرز منطقِ جدید کے رُخسار پر)

مسئلہ ۳۱ از بریلی منجانب نواب مولوی سلطان احمد صاحب یکم رجب ۱۳۰۴ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رائے بیضا ضیائے حضرات علمائے دین ادام اللہ برکاتہم الیٰ یوم الدین (اللہ تعالیٰ قیامت تک ان کی برکتوں کو دوام بخشے۔ت) پر واضح ہو کہ ان روزوں (دنوں) زید فلسفی نے کہ اپنے آپ کو سُنّی کہتا بلکہ اَعلمِ علمائے اہلسنّت جانتا، اور اپنے سوا اور علماء کو بہ نگاہِ تحقیر و اہانت دیکھتا ہے، ایک کتاب منطق میں تالیف کی اور اسے جابجا ذکرِ ہیولیٰ و قِدَمِ اشیاء و عقولِ عشرہ و مزعومۂ فلاسفہ وغیر ذٰلک مسائلِ فلسفیہ سے مملُو و مشحون کیا۔

یہ خادمِ سنّت بہ نظرِ حمایتِ ملّت اس سے چند اقوال التقاط کرکے مَشہدِ انظارِ عالیۂ علمائے دین میں حاضر کرتا ہے[ع]:

ع خلاصہ اقوال فلسفیہ مع حکم جواب از مستفتی

قول اوّل: اللہ تعالٰی کے سوا عالم کے دس خالق اور ہیں۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

قولِ اوّل: التحقیق انها لیست الطبائع کلها مجردة محضة لکن للطبائع المرسلة فی باب التجرد والمادیة مراتب (الی ان قال)

تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے کئی مرتبے ہیں (یہاں تک کہ اس نے کہا) ساتواں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الجواب: یہ عقیدہ کفر ہے۔

قول دوم: مادۂ اجسام قدیم ہے۔

الجواب: یہ قول کفر ہے۔

قول سوم: صورتِ جسمیہ و نوعیہ قدیم ہیں۔

الجواب: یہ کفر ہے۔

قول چہارم: عقول عشرہ و نفوس قدیم ہیں۔

الجواب: یہ کفر ہے۔

قول پنجم: بعض چیزیں خود زیادہ استحقاقِ ایجاد رکھتی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ انھیں نہ بنائے تو بخیل ٹھہرے اور ترجیح مرجوح لازم آئے۔

الجواب: یہ قول بدعت و ضلالت و مستلزمِ کفر ہے۔

قول ششم کی دلیل میں نقل کیا کہ یہ عقولِ عشرہ ہر عیب و نقصان سے پاک و منزہ ہیں اور محال ہے کہ تمام عالم میں کوئی ذرہ کسی وقت اُن کے علم سے غائب ہو۔

الجواب: یہ کفر سے تمسک ہے۔

قول ہفتم حدوث و تغیر۔ نہ کوئی شے نابود تھی نہ کبھی نابود ہو بلکہ جسے ہم کہتے ہیں اب تک نہ تھی وہ فقط پوشیدہ تھی اور جسے کہتے ہیں اب نہ رہی وہ صرف مخفی ہوگئی، حقیقۃً ہر چیز ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ رہے گی۔

الجواب: یہ کفر ہے اور بہت سے کفروں کو مستلزم۔

قول ہشتم: میری یہ کتاب نہایت تحقیق کے پایہ پر اور فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

الجواب: یہ قول نہایت سخت گناہ عظیم اور بہت جا روایات کی رُو سے کفر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

marfat.com

السابعة مرتبة الماهيات المجردة بالكلية، لا تعلق لها بالمادة تعلق التقويم اوالحلول او التدبير والتصرف، ولا تعلق لها الا تعلق الخلق والايجاد مثلاً وهی حقائق المفارقات القدسية کالمعقب القدسی وسائر المعقول العشرة والحقيقة الواجبة اھ ملتقطا من ص ۲۵۰ الی ۲۵۱۔

مرتبہ ان ماہیتوں کا ہے جو کُلّی طور پر مجرد ہیں، اُن کا مادہ کے ساتھ تقویم، حلول یا تدبیر و تصرف کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی تعلقِ خلق و ایجاد کے سوا ان کا کوئی اور تعلق ہے، اور وہ حقائقِ مفارقاتِ قدسیہ ہیں جیسے معقب قدسی، عقول عشرہ اور حقیقتِ واجبہ اھ ملتقطا ص ۲۵۰ تا ۲۵۱۔

دوسرے رسالہ "القول الوسیط" میں اس مسئلہ کی تحقیق یوں لکھی ہے:

العلة الجاعلة هل يجب كونها واجبة الوجود او يمكن كونها ممكنة؟ المشهور الثاني فيما بين الحكماء، لكن المحققين منهم نصوا ان العلة المؤثرة بالذات هو البارئ، والعقول كالوسائط والشروط لتعلق التاثير الواجبي بغيرها كيف الماهية الامكانية انما وجودها بالاستعارة عن الواجب، فهو المعطي بالذات الوجودات، فان اعطاء المستعير ليس اعطاءً حقيقةً وانما هو اعطاء من تلقاء المالك كما ان استناد اضاءة العالم الى القمر ليس حقيقة بل بحسب الظاهر، وانما هو مستند الى الشمس، والقمر واسطة محضة لانتقال ضوئها الى العالم، فالمنير بالذات هي لا هو، فعلية الممكن للممكن ظاهرية مجازية، فهذا الوجود الضعيف

کیا علتِ جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا اس کا ممکن ہونا جائز ہے؟ مشہور حکماء میں قول ثانی ہے، لیکن ان میں سے محققین نے صراحت کی ہے کہ علت مؤثرہ بالذات فقط باری تعالٰی ہے اور عقول تاثیر واجبی کے ان کے غیر کے ساتھ متعلق ہونے کے لئے واسطوں اور شرطوں کی طرح ہیں، کیوں نہ ہو حالانکہ ماہیت ممکنہ کا وجود تو واجب سے مستعار ہے چنانچہ وجودوں کا بالذات معطی واجب الوجود ہی ہے، کیونکہ مستعیر کا کسی کو عطا کرنا درحقیقت اس کا عطا کرنا نہیں بلکہ وہ مالک کی طرف سے عطا کرنا ہے، جیسا کہ عالم کو روشن کرنے کی نسبت چاند کی طرف کرنا حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ ظاہر کے اعتبار سے ہے درحقیقت اضاءتِ عالم سورج کی طرف منسوب ہے، چاند تو اس کی روشنی کو عالم کی طرف منتقل کرنے کا محض واسطہ ہے۔ لہذا بالذات روشن کرنے والا سورج ہے نہ کہ چاند۔ چنانچہ

marfat.com

يصلح علة بمعنى الواسطة والشرط والمتمم والاٰلة لا مفيدة لا وجود[ع] حقيقة وقد استوفى هذا التحقيق فى مقامه اھ ملخصا ص ۲۔

ممکن کا ممکن کے لئے علت ہونا ظاہری و مجازی ہے، تو یہ ضعیف وجود اس معنیٰ میں علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واسطہ، شرط، متمم اور آلہ ہے نہ کہ حقیقتاً مفید وجود ہے۔ اس کی پوری تحقیق اپنے مقام پر کردی گئی ہے اھ ملخصا ص ۲۔ (ت)

قول دوم: المسئلة القائلة بان كل حادثٍ مسبوق بالعدم مخصوصة بالحادث الزمانى، والمادة حادثٌ ذاتى اھ مختصرا ص ۲۵۵

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یہ مسئلہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے اھ (مختصر صفحہ ۲۵۵) (ت)

قول سوم: الصورة الجسمية والنوعية ايضا من الحوادث الذاتية ص ۲۔

صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ بھی حوادثِ ذاتیہ میں ہیں۔ ص ۲ (ت)

قول چہارم: السرمديات والثابتات الدهرية كالعقول والنفوس القديمة اھ ملتقطا ص ۱۵۔

سرمدیات (جن کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء) اور ثابتات دہریہ جیسے عقول اور نفوس قدیمہ اھ۔ (التقاط ص ۱۵)

قول پنجم: کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے پر لکھا:

إعلم ان الباقر استدل على هذا بان طبيعة الحيوان المرسل ليس متعلق الذات بمادة ومدة، فلا يكون مرهون الوجود بالامكان الاستعدادى، فالامكان الذاتى هناك ملاكُ فيضان الوجود، فاذا كان هٰذا الحيوان المتعلق بالمادة فائض الوجود كان المرسل احق بالفيضان لاستحقاق الامكان الذاتى۔ وحاصله ان الحيوان المطلق مستحق

تو جان لے کہ میر باقر نے اس پر یوں استدلال کیا کہ بیشک حیوان مطلق کی طبیعت بالذات کسی مادہ و مدت سے متعلق نہیں ہوتی تو وہ امکان استعدادی کے ساتھ وجود کی مرہون نہ ہوگی چنانچہ امکان ذاتی یہاں پر فیضان وجود کی بنیاد ہوگا، پس جب یہ حیوان جو کہ مادہ سے متعلق ہے وجود کا فیضان کرنے والا ہے تو حیوان مطلق امکان ذاتی کے استحقاق کی وجہ سے فیضان وجود کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے

ع[ع] كذا فى المخطوطة المنقولة، ولعل فى الاصل لامفيدة وجودٍ حقيقة ۱۲ محمد احمد

marfat.com

للوجود بامكانه الذاتي، والحيوان الخاص الجزئي يتوقف في وجوده على استعدادٍ ومادّةٍ وغواشيها، فالمطلق الكلي احق بفيضان الوجود۔

فلا يرد ما اورده بعض الکُتّاب بانّ الامكان علة اقتصار، لا علة الجعل۔ فاحقية الفيض لا يستلزم الفعلية۔ لم لا يجوز ان الطبيعة لقصورها وعدم قابليتها للوجود الخارجي، ما استفاض الوجود۔ انتهى۔

ثم هذا القول مردود بوجوه:

الاول انّ احقية الفيض مستلزمة للفعلية لانه لا بخل من جانب المبدأ[ع] الفياض، فلو لم يوجد الاحق واستفاض منه غير الاحق لزم ترجيح المرجوح۔ اھ باختصار ص ۳۴۹۔

مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات پر ہوتا ہے لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا اَحق (زیادہ حقدار) ہوگا۔

چنانچہ اس پر بعض مصنفوں کا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ امکان تو علتِ اقتصار ہے نہ کہ علتِ جعل۔ لہذا فیضان وجود کا احق ہونا اسکی فعلیت کو مستلزم نہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ طبیعت اپنے قصور اور وجود خارجی کی عدم قابلیت کی وجہ سے مستفیض وجود نہ ہوئی ہو۔ انتہی

پھر یہ قول کئی وجوہ سے مردود ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ فیضانِ وجود کا احق ہونا اسکی فعلیت کو مستلزم ہے کیونکہ مبدأ فیاض کی جانب سے کوئی بخل نہیں، لہذا اگر وہ احق کو وجود نہ بخشے اور غیر احق اس سے مستفیض ہو جائے تو مرجوح کو ترجیح دینا لازم آئے گا (اختصار ص ۳۴۹)

قول ششم: فلاسفہ نے مفہوم کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف کی۔ اس پر اعتراض ہوا کہ:

ع اقول اللہ جل جلالہ کو مبدءِ فیاض کہنے میں نظر ہے۔

اولاً لفظ مَبْدَء شرع سے ثابت نہیں، بلکہ مُبْدِئ جو باب اکرام سے ہے۔

ثانیاً مَبْدَء ایک جانب کم متصل یا منفصل کو کہتے ہیں جہاں سے مثلاً حرکت یا شمار آگے چلے تو لفظ مُوہم ہے۔

ثالثاً یُوں ہی فیاض غیر ثابت۔

رابعاً حق تعالٰی پر اطلاقِ صیغۂ مبالغہ سماع پر موقوف۔

خامساً اس لفظ کے دوسرے معنی بھی ہیں کہ جناب باری پر محال — فیض ہلاک شدن۔ فیاض بسیار ہلاک ۱۲

سلطان احمد خان۔

الجزئی المجرد لایدرك الا بعنوان کلی ، والمادی لایمکن ارتسامه فی العقل المجرد ، والمفهوم ما حصل فی العقل۔

جزئی مجرد کا ادراک عنوان کلی کے بغیر نہیں کہا جاسکتا اور جزئی مادی کا عقل مجرد میں مرتسم ہونا ممکن نہیں ، اور مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو۔ (ت)

زید نے اسے طویلہ عبارت طویلہ میں بیان کر کے لکھا :

الجواب انا لانسلم ان الجزئی المادیّ یدرك بعنوان کلی ، بل ذٰلك[1] هو التحقیق عندنا لان العقول العشرة عندهم مبرّأة عن جمیع شوائب النقص والقبح ومقدسة منزّهة عن سائر القبائح والنقائص ، والجهل اشدّ القبائح ، فلا یعزب عن علمها ذرّة من ذرّات الموجود فی العالم کلیاته وجزئیاته و مادیاته ومجرداته ، فلا یمکن ان لایعلم العقل الاول مثلا تشخصات الموجودات والالزم الجهل فیه اھ بقدر المقصود ص۲۰۶۔

جواب : بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئی مادی کا ادراک عنوان کلی سے ہوتا ہے بلکہ ہمارے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ نقصان اور بُرائی کے تمام شائبوں سے بری اور تمام نقائص و قبائح سے پاک وصاف ہیں جبکہ جہالت تمام قباحتوں سے بڑی قباحت ہے ، چنانچہ موجوداتِ عالم کے ذرات میں سے کوئی ذرہ عقول عشرہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہوسکتا چاہے کلیات ہوں یا جزئیات ، چاہے مجردات ہوں یا مادیات۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ عقل اول مثلاً موجودات کے تشخص کو نہ جانے ورنہ اس میں جہل لازم آئیگا' اھ ، بقدر مقصود ص۲۰۶۔

قول ہفتم : المذهب المحقق عند المحققین انّ الاعدام اللاحقة الزمانیة

محققین کے نزدیک مذہب محقق یہ ہے کہ لاحق ہونیوالے اعدام زمانیہ درحقیقت اعدام نہیں بلکہ عدم لاحق

---

[1] اقول لایخفی قلق العبارة ههنا۔ ومقصوده ...عہ... ان الجزئی المادی لاتدرکه العقول بوجه جزئی ، بل ذٰلك الخ ۱۲ سلطان احمد۔

عہ لایبدؤ ما ههنا فی الاصل ـ لعله (ان یقول ـ و نحوه) والمعنی تام بدون ذٰلك ایضًا ۱۲ محمد احمد غفرله۔

ليست اعداما حقيقة بل العدم اللاحق
غيبوبة زمانية، بناء على ما ثبت من وجود
الدهر المعبّر عنه بمتن نفس الامر وحاق
الواقع الذى يسع كل موجود ـــــ وعلٰى
هذا فالاعدام السابقة على الوجود اذا كان
الحادث[1] متحققا فى جزء من اجزاء الزمان،
ايضًا غيبوباتٌ زمانية ـ والعدم الحقيقى
انما هو بالارتفاع والبطلان عن صفحة
الواقع، فلا يكون العدم بانتفائه عن كل
جزء[2] من اجزاء الزمان، كما فى السرمديات
المتعالية عن الزمان والتغير ـ
وبالجملة على هذا التحقيق لايكون
الزمانيات معدومةً عن الواقع، بل
عن وقت وجوده[3] ـ اھ بالتقاط ص ۱۵ ـ

تو غیبوبت زمانی کا نام ہے ۔ اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ وجود دہر میں سے جو کچھ ثابت ہے اسکو نفس الامر اور واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے جو کہ ہر موجود کو شامل ہے ۔ اور اس بنیاد پر وہ اعدام جو وجود پر سابق ہیں جب وجود زمانے کی کسی جزء میں متحقق ہو تو وہ بھی غیبوبت زمانیہ ہیں ۔ اور عدم حقیقی تو فقط صفحہ واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے ۔ چنانچہ اجزاء زمانہ میں سے ہر جزء سے منتفی ہونے سے عدم نہ ہوگا، جیسا کہ سرمدیات میں جو زمان و تغیر سے ماوراء ہیں ۔ اور مختصر یہ کہ اس تحقیق کی بنیاد پر زمانیات واقع سے معدوم نہیں ہوتیں بلکہ اس کے وجود کے وقت سے معدوم ہوتی ہیں اھ التقاط ص ۱۵ ۔ (ت)

قولِ ششم: خود اسی کتاب کی تعریف میں لکھا ہے:

"یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے ۔ اور صیقل ذہن کے لئے عجب اکسیر اعظم و نافع کبیر ہے ۔"

---

[1] **اقول** هذا مستغنى عنه بعد ذكر السبقة على الوجود، كما لا يخفى ۱۲ س ـ

[2] **اقول** هذا جهلٌ عظيم، فان الزمانى لا يوجد الا فى الزمان، فان خلا عنه الزمان بجميع اجزائه خلا عنه الواقع البتة ـ وقِسهُ بالمكان اِن خلت عنه الامكنة باسرها كان معدوما فى نفس الامر، والّا لم يكن المكانى مكانيا ـ ھف ـ ۱۲ س عفى عنه ـ

[3] **اقول** هذا اعظم جهلا، فان الزمان ايضًا بما فيه موجودٌ فى الدهر وكذلك كون الزمان فى الزمان، فلا يمكن على القول بالدهر ان ينعدم الزمانى عن وقت وجوده، وهل هذا الّا كالقول بالنقيضين ـ ۱۲ س عفى عنه ـ

marfat.com

اور خطبۂ کتاب میں اُس کے مضامین کو " اِکتناہِ حقائق و تدقیقِ فصیح و تحقیقِ صریح " سے تعبیر کیا ۔ صہ ۔

اور اس کا نام " اَلْمَنْطِقُ الْجَدِیْد لِنَاطِقِ النَّالَه الحدید " رکھا ـــ لوح میں نام یُونہی مطبوع ہوا مگر متن میں بجائے لِنَاطق ، من ناطق ہے ۔

آیا یہ اقوال شرعاً صحیح یا باطل ؟ ـــ اور یہ مدح حِلیۂ صواب سے مُتحَلّی یا عاطل ؟ ـــ اور اس نام میں کوئی محذورِ شرعی ہے یا نہیں ؟ بیّنوا توجروا ۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی رضی لنا الاسلام دیناً ؛ واغنانا عن شقاشق الفلاسفۃ غناءً مبیناً ؛ وارسل نبینا بالھدٰی و دین الحق لیظھرہٗ علی الدین کلہ ؛ فاتم الحجّۃ ، واوضح المحجۃ ، وصدع بالحق دِقّہ وجِلّہ فصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و بارک علیہ ، وعلٰی اٰلہ و صحبہ ؛ حُماۃ السنن ، ومُحاۃ الفتن ، و کُلِّ محبوب ، و مرضی لدیہ ، صلاۃً تبقی و تدوم ؛ بدوام الملک الحی القیوم ؛ و اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لاشریک لہ فی الخلق والتدبیر ؛ والامر والتقدیر ، والوجود القدیم والعلم المحیط ؛ وانّ سیدنا و مولانا محمدًا عبدہٗ و رسولہ ، الاتی

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے ہمارے لئے اسلام کو بطورِ دین پسند فرمایا ، اور ہمیں فلاسفہ کے جھاگ سے واضح طور پر بے نیاز کردیا ، اور ہمارے نبی کو ہدایت و دینِ حق کے ساتھ بھیجا تاکہ وُہ اُسے تمام دینوں پر غالب کرے ۔ چنانچہ اس نے دلیل کو تمام اور راستے کو واضح فرمایا ۔ اور چھوٹے بڑے حق کو کھُلم کھُلا بیان کردیا ۔ اللہ تعالٰی آپ پر درود و سلام بھیجے اور برکتیں نازل فرمائے اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو سنتوں کے محافظ اور فتنوں کو مٹانے والے ہیں ۔ اور ہر اُس شخص پر جو آپ کا محبوب و پسندیدہ ہے ۔ ایسا درود جو باقی رہنے والا اور دائمی ہے بادشاہ حی و قیوم کے دوام کے ساتھ ، اور میں گواہی دیتا ہُوں کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی معبود نہیں ، وہ اکیلا ہے اور خلق و تدبیر ، امر و تقدیر ، وجود قدیم اور علم محیط میں اس کا کوئی شریک نہیں ، اور یہ کہ ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

marfat.com

بالملّة الغراء، والحکمۃ البیضاء المنزھۃ عن کل خبط وتخلیط ÷ وافراطٍ و تفریط ÷ ـــــ صلوات اللّٰہِ وسلامہ علیہ وعلی اٰلہ وصحبہ وکلّ منتمٍ الیہ، اٰمین، اٰمین، الٰہ الحق اٰمین!

اس کے بندے اور رسول ہیں، وہ ایسی چمکدار ملّت اور روشن حکمت لے کر آئے ہیں جو ہر بے راہروی، آمیزش اور کمی سے پاک ہے۔ اللہ تعالٰی کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر اور ہر اس شخص پر جو آپ کی طرف منسوب ہے۔ اے سچے معبود! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

حق جل وعلا دینِ حق پر قائم اور آفاتِ تَفَلْسُف سے محفوظ وسالم رکھے ـــــ فی الواقع عامۂ اقوالِ مذکورہ سخت شنیع وفظیع ہیں۔ اور شرعِ مطہر میں اُن کے قائل کا حکم نہایت شدید و وجیع ـــــ لاسیّما۔

قولِ اوّل

کہ اس میں بالتصریح باری عزّ مجدُہٗ کو تدبیر وتصرفِ مادیات سے بے علاقہ مانا ـــــ مثلاً بدن انسانی میں جو مُبین متین، ظاہر باہر، زاہر قاہر تدبیریں صبح شام، دن رات ہر وقت عیاں ونہاں ہوتی رہتی ہیں جن کی حکمتوں میں عقولِ مُتوسّطہ انگشت بہ دنداں ہیں، یہ سب جلیل وجمیل کام نفسِ ناطقہ کی خوبیاں ہیں ـــــ اللہ تعالٰی کو اصلاً ان سے تعلق نہیں، نہ اس کا بندوں کے بدنوں میں کوئی تصرف۔

لا الٰہ الّا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ (اللہ کے بغیر کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ ت) ـــــ استغفر اللّٰہ (میں اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں۔ ت) ـــــ والعیاذ باللّٰہ (اللہ کی پناہ۔ ت) ـــــ ہَیہات ہَیہات!! اس سے بڑھ کر کون سا کفر ملعون ہوگا ـــــ سبحٰنہ وتعالٰی عمّا یقولون علوًّا کبیرًا[1] (اُسے پاکی اور برتری اُن کی باتوں سے بڑی برتری۔ ت)

سورۂ یونس وسورۂ رعد وسورۂ الٓمٓ تنزیل السجدہ کے پہلے رکوع اس نزعہ فلسفیہ کے رَد کو بس ہیں ـــــ اور سورۂ یونس علیہ الصلوٰۃ والسلام کے رکوع چہارم میں فرماتا ہے:

قل من یرزقکم من السماء والارض امن یملک السمع والابصار ومن یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی ومن

---

[1] القرآن الکریم ۱۷/۴۳

marfat.com

یُدَبِّرُ الْاَمْرَ ط فَسَیَقُوْلُوْنَ اللّٰہُ ج فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ ۝[1]

تو فرما کون تمھیں روزی دیتا ہے آسمان سے (مینہ اتار کر) اور زمین سے (کھیتی اگا کر) یا کون مالک ہے شنوائی اور نگاہوں کا — (کہ مُسَبَّبَات کو اسباب سے ربطِ عادی دیتا ہے۔ اور قَرَع سے ہوا کو صوت کا حامل کرتا، پھر اُسے اِذنِ حرکت دیتا، پھر اُسے عَصَبہ مفروشہ تک پہنچاتا، پھر اس کے پہنچنے کو محض اپنی قدرتِ کاملہ سے ذریعہ ادراک فرماتا ہے — اور اگر وہ نہ چاہے تو صُور کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یونہی جو چیز آنکھ کے سامنے ہو اور موانع و شرائط عادیہ مرتفع و مجتمع — واللّٰہ اعلم انّ ذٰلک بالانطباع او خروج الشعاع، کما قد شاع، اوکیفما شاء (اور اللّٰہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ انطباع کے ساتھ ہوا یا شعاع کے نکلنے سے ہوا جیسا کہ مشہور ہے یا جیسے اس نے چاہا۔ت) — اُس وقت اِبصار کا حکم دیتا ہے — اور اگر وہ نہ چاہے روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے) اور وہ کون ہے جو نکالتا ہے زندے کو مُردے سے (کافر سے مومن، نطفہ سے انسان، انڈے سے پرند) اور نکالتا ہے مردے کو زندے سے، اور کون تدبیر فرماتا ہے ہر کام کی — (آسمان میں اس کے کام، زمین میں اس کے کام — ہر بدن میں اس کے کام، کہ غذا پہنچاتا ہے۔ پھر اُسے روکتا ہے۔ پھر ہضم بخشتا ہے۔ پھر سہولتِ دفع کو پیاس دیتا ہے۔ پھر پانی پہنچاتا ہے۔ پھر اس کے غلیظ کو رقیق، لَزِج کو مُنْزَلِق کرتا ہے۔ پھر ثُفلِ کَیْلُوس کو اَمْعا کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر ماساریقا کی راہ سے، خالص کو جگر میں لے جاتا ہے۔ وہاں کَیْمُوس دیتا ہے۔ تلچھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفرا، کچّے کا بلغم، پکّے کا خون بناتا ہے۔ فُضلہ کو مثانہ کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر انھیں بابُ الکَبِد کے راستہ سے عُروق میں بہاتا ہے۔ پھر وہاں سے دوبارہ پکاتا ہے۔ بے کار کو پسینہ بنا کر نکالتا ہے۔ عِطر کو بڑی رگوں سے جَدَاوِل، جداول سے سَوَاقِی، سواقی سے باریک عُروق، پیچ در پیچ تنگ بر تنگ راہیں چلاتا ہوا، رگوں کے دہانوں سے اعضاء پر انڈیلتا ہے۔ پھر یہ محال نہیں کہ ایک عضو کی غذا دوسرے پر گرے۔ جو جس کے مناسب ہے اسے پہنچاتا ہے۔ پھر اعضاء میں چوتھا طبخ دیتا ہے کہ اس صورت کو چھوڑ کر صورتِ عُضویہ لیں۔ اِن

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۱

حکمتوں سے بقائے شخص کو مایتحلّل کا عوض بھیجتا ہے — جو حاجت سے بچتا ہے اُس سے بالیدگی دیتا ہے — اور وہ اِن طریقوں کا محتاج نہیں، چاہے تو بے غذا ہزار برس جلائے اور نمائے کامل پر پہنچائے — پھر جو فضلہ رہا اُسے منی بنا کر صلب و ترائب میں رکھتا ہے۔ عقدِ انعقاد کی قوت دیتا ہے۔ زن و مرد میں تالیف کرتا ہے۔ عورت کو باوجود مشقتِ حمل و صعوبتِ وضع شوق بخشتا ہے۔ حفظِ نوع کا سامان فرماتا ہے۔ رِحم کو اذنِ جذب دیتا ہے — پھر اس کے اِمساک کا حکم کرتا ہے۔ پھر اُسے پکا کر خون بناتا ہے۔ پھر طبخ دے کر گوشت کا ٹکڑا کرتا ہے۔ پھر اس میں کلیاں، کنجیاں نکالتا ہے۔ قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر گوشت، گوشت پر پوست، سیکڑوں رگیں، ہزاروں عجائب — پھر جیسی چاہے تصویر بناتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے رُوح ڈالتا ہے۔ بے دست و پا کو اِن ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے۔ پھر قوت آنے کو ایک مدت تک روکے رہتا ہے۔ پھر وقتِ معیّن پر حرکت و خروج کا حکم دیتا ہے۔ اُس کے لئے راہ آسان فرماتا ہے۔ مٹی کی مورت کو پیاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا تارا، چاند کا ٹکڑا کر دکھاتا ہے فتبٰرك اللّٰه احسن الخالقين[1] (تو بڑی برکت والا ہے اللہ سب سے بہتر بنانے والا۔ ت) اور وہ اِن باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروروں انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسالے۔

ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ فسيقولون الله[2] اب کہا چاہتے ہیں کہ اللہ۔ تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں؟

اٰمنّا باللّٰه وحدہٗ[3] (ہم ایک اللہ پر ایمان لائے۔ ت) — آہ! آہ!! اے متفلسف مسکین! کیوں اب بھی یقین آیا یا نہیں کہ تدبیر و تصرف اسی حکیم علیم کے کام ہیں؟ جلّ جلالہٗ و عمّ نوالہٗ۔ فبایّ حدیث بعدہٗ یؤمنون[4] (پھر اس کے بعد کون سی بات پر ایمان لائیں گے۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۳/ ۱۴

[2] " " ۱۰/ ۳۱

[3] " " ۴۰/ ۸۴

[4] " " ۷۷/ ۵۰

marfat.com

فقیر غفر اللہ تعالیٰ لہٗ نے اس آیۂ کریمہ کی تفسیر میں یہ دو حرف مختصر بقدرِ ضرورت ذکر کئے، ورنہ روزِ اوّل سے اب تک جو کچھ ہوا، اور آج سے قیامت، اور قیامت سے اَبدُ الآباد تک جو کچھ ہو گا وہ سب کا سب اِن دو لفظوں کی شرح ہے کہ؛

یُدَبِّرُ الامر[1] (وہ تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔ ت)

سُبحَانَہٗ مَا اَعظَمَ شَانَہٗ (وہ پاک ہے اور کتنی عظیم اس کی شان ہے۔ ت)

مسلمان غور کرے کہ یہ عظیم حکیم کام جن کے بحر سے ایک قطرے، اور صحرا سے ایک ذرّے کی طرف ہم نے اِجمالی اشارہ کیا، شبانہ روز انسان کے بدن میں ہوا کرتے ہیں اور لاکھوں کروروں نفوسِ ناطقہ کی زمین کو اُن کی خبر نہیں ہوتی —— ہزاروں میں دو ایک، سالہا سال کے ریاض و تعلیم میں، اُن میں سے اَقل قلیل پر بقدرِ قدرت اطلاع پاتے ہیں۔ اِس پر جو کل بگڑی بنائے نہیں بنتی —— جو ڈور اُلجھے سلجھائے نہیں سُلجھے —— پھر کیسا سخت جاہل[ع] ہے جو تدبیرِ اَبدان، نفس کے سر دھرے —— اچھا مُدَبِّر اور اچھے مُعتَقِد!! ضعف الطالب والمطلوب[2] (کتنا کمزور چاہنے والا اور وہ جس کو چاہا۔ ت)

سُبحٰن اللہ! اگر یہی بات واقعی ہے، اور ہمارے رب تعالیٰ کو اِن امور سے اصلاً علاقہ نہیں،

[ع] مگر سُفہائے فلسفہ، نُظرائے ہَبَنّقَہ سے کیا جائے شکایت کہ وہ افعالِ مُتقِنہ ... تصویرِ جنین کو نفسِ حیوانی بلکہ قوتِ غیر شاعرہ کی طرف مستنِد کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے ؏

ما علیٰ مِثلِہم یُعَدُّ الخَطاء

(ان جیسوں پر خطاء شمار نہیں کی جاتی۔ ت)

سبحان اللہ! خالقِ مختار جَلَّت قُدرَتُہٗ کی طرف بلاواسطہ تمام کائنات کے استناد میں ان کیلئے وہ زہر گھلا ہے کہ یہ حقِ ناصع کسی طرح قبول نہیں۔ اور ایسی بدیہی خرافتیں منظور و مقبول، وَمن لم یجعل اللہ لہٗ نورًا فما لہٗ من نور[3] (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) ۱۲ منہ (من المصنف قدس سرہٗ)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۱
[2] القرآن الکریم ۲۲/ ۷۳
[3] 〃 〃 ۲۴/ ۴۰

marfat.com

جیساکہ اِس مُتفلسف نے اِدّعا کیا تو وائے جہالت! نفس ہی کو نہ پوچھے! جو ایسی قاہر قدرت رکھتا، اور بہ طورِ خود اپنے بدن کی یہ جلیل تدبیر کیا کرتا ہے ___ وربنا الرحمٰن المستعان علٰی ما تصفون[1]
(اور ہمارے رب رحمٰن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بناتے ہو۔ ت)

زید کے اِس قول میں ایک کفرِ جلی تو یہ ہے ___ **ثُمَّ اَقُوْلُ** (میں پھر کہتا ہوں ۔ت) ناظر عارف، مناظرِ منصف آگاہ و واقف کہ سوقِ عبارت سے خالقیتِ عقول متبادر[1] و منکشف ___ اور قائلانِ عقول کا یہ مسلک ہونا اس کا اقوٰی مُشیّد و مرصّف ___ اگرچہ پائے مکابر لنگ، نہ مجالِ مُناقشہ تنگ ___ اور اگر نہ سہی، تاہم[2] تعادُلِ کفّتین میں اشتباہ نہیں ___ اور نہ بھی مانو تو ایہام شدید سے بچنے کی راہ نہیں۔ اور ایسی جگہ مجرّد ایہام بحکمِ شرع ممنوع و حرام ہے، کما سیاتی۔

ع۱ اقول فقیر ایک مثالِ واضح ذکر کرتا ہے کہ منصف کو کافی ہو اور مُتعسّف کو دفتر بس نہیں ___ مثلاً اگر کہا جائے کہ قرآن مجید سے علاقہ رکھنے میں لوگ مختلف رنگ پر ہیں ___ کوئی بہ قوّتِ اجتہاد اس سے استنباطِ احکام کرتا ہے، کوئی بہ حزم و احتیاط اُس کی تفسیر لکھتا ہے، کوئی حافظ ہے کوئی قاری، کوئی سامع کوئی تالی، ایک معلّم دوسرا متعلم ___ یہ سب لوگ اُس سے سچّا علاقہ رکھتے ہیں ___ اور بعض وہ جن کے لئے ان علاقوں میں سے کچھ نہیں، اور انھیں قرآن سے تعلّق نہیں مگر مثلاً علاقہ عداوت و تکذیب جیسے مصنفِ منطق الجدید و مجوس و ہنود و نصارٰی و یہود۔

ایمان سے کہنا اِس کلام سے صاف صاف یہی سمجھا جائے گا یا نہیں کہ قائل نے مصنفِ منطق الجدید کو بھی دشمن و مکذّبِ قرآن بنایا ___ اگرچہ لفظ "مثلاً" میں اتنی گنجائش ہے کہ یہ علاقہ مذکورین مابعد کے لئے سمجھیں اور مصنفِ مسطور کے لئے اور کچھ تصور کرلیں۔ مثلاً فال کھولنا یا تجارت کرنا ___ تقصیر معاف! اِس نہج خاص پر وضعِ مثال اظہارِ حق کے لئے ہے کہ آدمی اپنے مقابلہ میں خواہی نخواہی ظاہر متبادر پر جاتا ہے، اور وہاں دوسرے کی طرف سے ابدائے عذر کو احتمالاتِ بعیدہ تلاش نہیں کرتا ___ اب اس مثال کو اپنی عبارت سے ملاکر دیکھ لیجئے کہ بعینہٖ اُسی رنگ کی ہے یا نہیں؟ ___ پھر جب یہاں یہ متبادر تو وہاں سے اِدّعائے خالقیتِ عقول کیونکر ظاہر نہ ہوگا؟ واللہ تعالٰی الھادی ۱۲ عبدہٗ سلطان احمد خان عفرلہ

ع۲ یہ سب تنزّلات بہ لحاظِ مجادلین ہیں ورنہ اصل کارد ہی تبادُرِ خالقیت ہے کما بیّنّا ۱۲ منہ عفی عنہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۱/۱۱۲

بہر حال اگر یہی مقصود[ع۱]، تو اُس کا کفرِ بواح ہونا خود ایسا بیّن کہ محتاجِ بیان نہیں ــــ رب تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:

هل من خالق غير الله[۱]

کیا کوئی اور بھی خالق ہے خدا کے سوا۔

اور ارشاد فرماتا ہے عزّ وجلّ:

يٰايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له[۲]

اے لوگو! ایک کہاوت بیان کی گئی اسے کان لگا کر سُنو، بیشک وہ جنھیں تم اللہ کے سوا معبود ٹھہراتے ہو ہرگز ایک مکھی نہ بنائیں اگرچہ اس پر ایکا کرلیں۔

اور فرماتا ہے جلّت عظمتہٗ:

الا له الخلق والامر تبٰرك الله رب العٰلمين[۳]

سُن لو! خاص اُسی کے کام ہیں خلق و تکوین[ع۲]، برکت والا ہے اللہ مالک سارے جہان کا۔

اور فرماتا ہے تعالیٰ شانہٗ:

الله الذی خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذٰلكم من شئ سبحٰنه وتعالیٰ عما يشركون[۴]

اللہ وہ ہے جس نے تمھیں بنایا، پھر روزی دی، پھر مارے گا، پھر جِلائے گا۔ تمھارے شریکوں میں کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کچھ کرے؟ پاکی اور برتری ہے اُسے ان کے شرک سے۔

ع۱ کما هو الظاهر المتبادر وان انکرا لمکابر ۱۲ س عفی عنه۔

ع۲ یہاں خلق سے مراد مادّہ سے بنانا جیسے آدمی نطفہ سے۔ اور تکوین سے مراد امرِ کُن سے موجود فرما دینا جیسے ارواح کی پیدائش ۱۲ سلطان احمد خاں بریلوی عفاعنہ المولی القوی

---

۱ القرآن الکریم ۳۵/۳

۲ 〃 〃 ۲۲/۷۳

۳ 〃 〃 ۷/۵۴

۴ 〃 〃 ۳۰/۴۰

marfat.com

اور سورۂ لقمان میں افلاک و عناصر و جمادات و حیوانات و آثارِ عُلویہ و نباتات سب کی طرف اجمالی اشارہ کرکے اِرشاد فرماتا ہے تقدّس اسمُہٗ:

هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظّٰلمون في ضلٰلٍ مبين[1] — یہ سب تو خدا کا بنایا ہوا ہے وہ مجھے دکھاؤ کہ اس کے سوا اوروں نے کیا بنایا، بلکہ نا انصاف لوگ صریح گمراہی میں ہیں۔

صدق الله سبحٰنہٗ ـــــ یہاں تک کہ اِس امر کا باری عزّ اسمُہٗ سے خاص ہونا مدارکِ مشرکینِ عرب میں بھی مرتسم تھا ـ قال جلّ ذکرُہٗ:

ولئن سألتهم من خلق السمٰوٰت والارض ليقولن الله[2] — اور بیشک اگر تو اُن سے پوچھے کہ آسمان و زمین کس نے بنائے، ضرور کہیں گے اللہ نے۔

یہ سخافتِ جلیہ و خرافتِ عَلیہ جس نے انھیں امیرُ الخیر بنایا عُقلائے فلسفہ کا حصّہ تھی۔ قاتلهم الله اَنّٰی یؤفکون[3] (اللہ انھیں مارے کہاں اوندھے جاتے ہیں۔ ت)

سلّمنا کہ زید کا یہ مطلب نہیں، نہ وہ عقولِ عشرہ کو خالق بالذّات و مُوجِدِ مستقل مانے بلکہ انھیں صرف شرط و واسطہ جانتا، اور باری تعالٰی کی تاثیر و فاعلیت کا مُتمّم مانتا ہے تو گویا "مثلاً" اسی تنویع کی طرف مُشیر، کہ علاقہ خلق ہو یا وساطت فی الخلق ـــــ اور اِس قدر سے اُسے انکار کی گنجائش نہیں کہ دوسرے رسالہ میں خود اُس کا اقرار کیا اور اسے مذہب محقّق و مَشربِ حق قرار دیا ـــــ تو یہ خود کفرِ واضح وارتدادِ فاضح ہونے میں کیا کم ہے کہ اس میں صَراحۃً اُس قادرِ ذوالجلال، غنیِ مُتعال تبارک و تعالٰی کو خلق و ایجاد میں غیر کافی، اور دوسری چیز کے توسُّط و آلیت کا محتاج اور صاف صاف اس قدیرِ مجید عزّ وجلّ کو فاعلیت میں ناقص، اور عقولِ عشرہ کو اُس کا کامل و تام کرنے والا مانا ـــــ وَاَیّ کُفرٍ اَفحَشُ مِن هٰذا؟ (اور کون سا کفر اس سے بدتر ہے؟ ـ ت) ـــــ یہ ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔

باری کا عجز ایک کفر ـــــ دُوسرے کی طرف نیاز دو کفر ـــــ آپ ناقص ہونا تین کفر ـــــ غیر سے تکمیل پانا چار کفر ـــــ خالقِ مستقل نہ ہونا پانچ کفر ۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۱/۱۱

[2] " " ۳۱/۲۵ و ۳۹/۳۸

[3] " " ۹/۳۰ و ۶۳/۴

marfat.com

فکفرٌ فوق کفرٍ فوق کفرٍ　　کان الکفر[1] من کثرٍ و وفرٍ
کماءٍ اٰسنٍ[2] فی نتنِ دفرٍ　　تتابع قطرۃٌ من ثقبِ کفرٍ[3]

(وہ ایک کفر ہے اوپر کفر کے اوپر کفر کے۔ گویا کہ کفر اس کی کثرت و بہتات سے ہے۔ جیسے گندہ بدبُودار متعفن پانی، جس کے قطرے بڑے پہاڑ کے سوراخ سے پے در پے نکل رہے ہیں۔ ت)

ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

ثمّ اقول (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) اِستقصار کیجئے تو ہنوز تعدد خالق کے لوائح، کلام زید سے عَلانیہ لائح۔ قولِ وسیط کی تقریر۔ اس میں چاند سورج کی تنظیر۔ قیدِ "بالذات" کی بار بار تکریر صاف صاف بتارہی ہے کہ عقول سے صرف خالقیت ذاتیہ منتفی مانتا ہے۔ نہ خالقیتِ مُستفادہ۔ اور اس قدر واقع و نفسُ الامر میں صدقِ خالق کا منافی نہیں۔ یوں تو علم و سمع و بصر و حیات بلکہ نفسِ وجود تمام عالم سے منفی اور حضرت حق جل و علا سے خاص۔ پھر بایں ہمہ انّہٗ لذو علم[1] (بیشک وہ صاحب علم ہے۔ ت) فجعلنٰہ سمیعًا بصیرًا[2] (ہم نے اسے سنتا دیکھتا کردیا۔ ت) و بل احیاءٌ عند ربّھم[3] (بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ ت) و فانّما یقول لہ کن فیکون[4] (تو اس سے یہی فرماتا ہے کہ ہوجا

---

[1] فیہ توجیہان: الاول انّ من بما بعدہ متعلق بالشطر الاتی، وخبرکانّ قولہ کماءٍ الخ فمن علٰی ھذا للتعلیل۔ والثانی انھا ھی الخبر بعد تعلقھا بماخوذ او نحوہ۔ واللام فی الکفر للعھد۔ ای کانّ کفرہ ھذا ماخوذ من الکثر والوفر باسقاط بعض الحروف منھا ۱۲ س۔

[2] ماءٌ اٰسن متغیر الطعم والرائحۃ۔ نتن گندہ شدن و گندگی۔ دفر بدال مہملہ مفتوحہ بوئے بغل ۱۲ س

[3] کفر بالفتح کوہِ بزرگ۔ تتابع پے درپے آمدن ۱۲ س۔

---

[1] القرآن الکریم ۱۲ / ۶۸

[2] 〃 〃 ۷۶ / ۲

[3] 〃 〃 ۳ / ۱۶۹

[4] 〃 〃 ۲ / ۱۱۷

marfat.com

تو وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ت) قضایائے حقہ صادقہ ہیں۔ اور حقائق الاشیاء ثابتۃ[1] (اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں۔ت)۔

پہلا عقیدہ خود اپنی ہی نظیر میں دیکھے کہ نورِ قمر تابِ آفتاب سے مستفاد ہونا جعل الشمس ضیاءً والقمر نورا[2] (اس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند چمکتا۔ت) کے مخالف نہ ٹھہرا۔

ع۵ آیۂ کریمہ نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارۂ عالم کرتا ہے۔

ھوالراجح من جھۃ العقل ایضا و الیہ جنح المحققون منھم الامام الرازی۔ عقل کے اعتبار سے بھی وہی راجح ہے اور محققین کا میلان بھی اسی کی طرف ہے جن میں امام فخر الدین رازی علیہ الرحمہ بھی شامل ہیں۔(ت)

نہ یہ کہ بے استنارہ صرف ضوءِ شمس کا تادیہ کرے کما ظنہ بعض الفلاسفۃ (جیسا کہ بعض فلاسفہ نے اس کا گمان کیا ہے۔ت)

رہا یہ کہ وُہ خود نورانی نہیں بلکہ پرتوِ مہر سے روشن ہوتا ہے **اقول** اس کی نہ ہم نفی کریں لعدم وُرود السمع بتکذیبہ (اس کی تکذیب پر دلیل نقلی وارد نہ ہونے کی وجہ سے۔ت) نہ اُس پر جزم ضرور ہے لعدم قیام البرھان علٰی تصویبہ (اس کی درستگی پر بُرہان قائم نہ ہونے کی وجہ سے۔ت)

والدوران لیس فی شیئ من البرھان۔ وان زعموا انہ بدیھی ثابت بالحدس، کیف ولا قاطع بابطال قول ابن الھیثم فی الاھلۃ۔ وما ذکروہ من حدیث الخسوف فیجوز ان یکون ذٰلک لان القادر تعالٰی ینزع منہ النور متی شاء من دون ان تکون

اور دوران برہان میں سے کچھ نہیں، اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے حدس سے ثابت ہے، یہ کیسے ہوگا، حالانکہ چاندوں کے بارے میں ابن ہیثم کے قول کے ابطال کا کوئی قاطع نہیں ہے، اور چاند گرہن کے بارے میں جو حدیث انھوں نے ذکر کی تو ایسا ہونا ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالٰے اس پر قادر ہے کہ جب چاہے چاند کا نور سلب فرمادے بغیر اس کے کہ سورج اور چاند کے درمیان

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح العقائد النسفیہ دار الاشاعۃ العربیۃ قندھار پاکستان ص ۸

[2] القرآن الکریم ۱۰/۵

marfat.com

اور لفظ "مجازی" جس طرح "حقیقت" کے مقابل بولتے ہیں، یونہی بمقابلۂ ذاتی اطلاق ، اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الحيلولة هي الموجبة له — والمعية لا تفيد العلية — بل هٰذا الذى ذكرنا هو المستفاد من ظواهر الاحاديث — وقد رأينا كذبهم فى كسوفٍ وقع على عهد رسولِ الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم لعشرٍ خلونَ من شوال — مع انّ قاعدتهم تقضى بان لايقع الا آخر الشهر ، إذ المقارنة لاتكون الّا اذذاك - فلمّا ظهر لنا انتقاض الدوران فى الكسوف عسى ان يظهر ايضًا فى الخسوف — على ان فى الباب احتمالاتٍ أُخر لايتكا فيها الدليل — وبالجملة ما لم يخبر عنه نراه مضطربا هٰكذا الىٰ يوم القيٰمة. فاستفده فانه مهم - نعم افاد الامام عبدالوهاب الشعرانى فى ميزان الشريعة الكبرىٰ اجماع اهل الكشف علىٰ ان نور القمر مستفاد من نور الشمس[۱] فمن هٰذا الوجه نحن نقول به — والله تعالىٰ اعلم ۱۲ منه (اى من المصنف قدس سرّهٗ)

زمین حائل ہو جو کہ چاند گرہن کا موجب ہے اور معیت مفید علیت نہیں ، بلکہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے یہی ظاہر حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے ، اور بیشک فلاسفہ کا جھوٹ ہم نے دیکھ لیا اس سورج گرہن میں جو رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے زمانۂ اقدس میں دس شوال کو واقع ہوا ، باوجودیکہ ان کے قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ سورج گرہن صرف مہینہ کے آخر میں واقع ہو سکتا ہے کیونکہ مقارنت اسی وقت ہوتی ہے جب ہمارے لئے سورج گرہن میں دوران کا ٹوٹ جانا ظاہر ہو گیا ہے تو چاند گرہن میں بھی ظاہر ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اس باب میں اور بھی کئی احتمال ہیں جن میں کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں خلاصہ یہ کہ جس کے بارے میں خبر نہیں دی گئی ہم اُسے قیامت تک یوں ہی مضطرب دیکھیں گے۔ اس سے فائدہ حاصل کر کیونکہ یہ بہت اہم ہے۔

ہاں امام عبدالوہاب شعرانی علیہ الرحمۃ نے میزان الشریعۃ الکبریٰ میں افادہ فرمایا کہ نورِ قمر کے نورِ شمس سے مستفاد ہونے پر اہلِ کشف کا اجماع ہے ۔ اسی وجہ سے ہم اس کے قائل ہیں اور اللہ تعالےٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (یعنی مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے) (ت)

[۱] میزان الشریعۃ الکبریٰ

marfat.com

ذاتی کو بہ لفظ حقیقت خاص کرتے ہیں ۔ ہماری مِلک مِلکِ مجازی ہے یعنی بہ عطائے الٰہی، نہ اپنی ذات سے ۔ نہ یہ کہ حقیقت ونفس الامر میں باطل ہے ۔

قال تعالٰے : فھم لھا مالکون[1] (تو یہ اُن کے مالک ہیں ۔ ت) وقال تعالٰی : ماملکت ایمانھم[2] (وہ جس کے مالک ہوئے ان کے دائیں ہاتھ ۔ ت)

ولھذا واسئل القریۃ[3] (اور اس بستی سے پُوچھ ۔ ت) مجاز ہوا کہ علم وسماع وقدرت علی الجواب جو مُصَحِّحِ استفسارِ حقیقی ہیں وہاں مسلوب ومعدوم ۔ اور سلھم ایھم بذٰلک زعیم[4] (تم اُن سے پُوچھو ان میں کون سا اس کا ضامن ہے ۔ ت) قطعاً حقیقت کہ ثبوت یقینی ۔ اگرچہ عطائی ہے ۔

ہر عاقل جانتا ہے کہ مدارِ حقیقت ثبوت فی الواقع پر ہے ۔ اور وہ ذاتی ومُستفاد دونوں سے عام ۔ ع

ھٰذا الذی تعرف البطحاء واطأتہ

(یہ وہی ہے جس کے روندنے کو وادئ بطحا پہچانتی ہے ۔ ت)

اور ۔ ع

العرب تعرف من انکرت والعجم

(جس کا تُو نے انکار کیا اس کو عرب وعجم پہچانتے ہیں ۔ ت)

میں جو فرقِ استعمال ہے عاقل پر مستور نہیں ۔ ہیہات ! اگر حقیقت منُوط بہ ذاتیت ہو تو لازم آئے کہ معاذ اللہ خلقِ اشیاء حقیقۃً جنابِ باری سے مسلوب بلکہ محال ہو، اور اُس کا اثبات فقط مجازی خیال ۔ کہ جب حقیقۃً اِفاضۂ وجود نہ ہوا تو واقع میں کچھ نہ بنا ۔ اعطٰی کُلَّ شیئٍ خَلْقَہٗ[5] (اس نے ہر چیز کو اُس کے لائق صورت دی ۔ ت) کیونکر صادق آئے وقس علٰی ھٰذا شنائع اُخرٰی (اسی پر دوسری برائیوں کو قیاس کرلو ۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۳۶ / ۷۱
[2] " " ۱۶ / ۷۱
[3] " " ۱۲ / ۸۲
[4] " " ۶۸ / ۴۰
[5] " " ۲۰ / ۵۰

marfat.com

لاجرم ایسی مجازیت صدقِ حقیقی کی نافی، نہ ثبوتِ واقعی کے منافی —— تو زید کا یہ بیان علی الاعلان منادی کہ عقولِ عشرہ سے صرف خالقیتِ ذاتیہ مَنفی، ورنہ حقیقۃً وہ خالقِ عالم ہیں۔ جیسے چاند مُنیرِ زمین اگرچہ یہ خالقیت حق جَلّ وعَلا سے مُستعار، جس طرح شمس سے قمر کے اَنوار۔

قرآن واہلِ قرآن سے پوچھ دیکھئے کہ یہ عقیدہ انکے نزدیک کس درجہ بُطلان پر ہے۔ حاشَ للہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اُس نے منصبِ ایجادِ عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرتِ مُستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ سبحٰنہ وتعالیٰ عما یشرکون[۱] (اسے پاکی اور برتری ہے ان کے شرک سے ت)

ع ۔ انی اخلق لکم من الطین کھیئۃ الطیر[۲] ۔ فلا یخفٰی علٰی ذی لُبٍّ انّ فیہ تبدیل الجسم التعلیمی، دون ایجاد الطبعی، بل ذٰلک ایضاً ۔ اعنی زوال ابعاد وحدوثَ اُخریٰ ۔ انّما ھو علٰی طریقۃ الحکماء القائلین بالکم المتصل وامّا المتکلمون فلم یحدث عندھم فی الطین شیٔ لم یکن، ولم یزل عنہ شیٔ قد کان ۔ وانما انتقلت الجواھر الفردۃ مِن طولٍ الی عرضٍ او بالعکس مثلاً کما صرّحوا بہ فی الشمعۃ ۔ وھذا ھو معنی تصویر الملک الموکّل بالرحم الجنین فیھا ۔ فلیس الّا ابداءُ ھیئاتٍ لاجزاء الجسم، لا ایجاد لحمٍ او شحمٍ اوعظمٍ ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہ)

بے شک میں تمہارے لئے مٹی سے پرندہ کی سی صورت بناتا ہوں کسی عقلمند پر پوشیدہ نہیں کہ یہ جسم تعلیمی کی تبدیلی ہے نہ کہ جسم طبعی کی ایجاد، بلکہ یہ بھی یعنی بعض ابعاد کا زوال اور دوسرے ابعاد کا حدوث بھی ان حکمائے کے طریقہ پر ہے جو کم متصل کے قائل ہیں۔ رہے متکلمین تو ان کے نزدیک گارے میں کوئی ایسی شَے پیدا نہیں ہوئی جو پہلے نہ تھی اور نہ کوئی شَے زائل ہوئی جو پہلے وہاں نہ تھی۔ بلکہ فقط جواہر فردہ کا طول سے عرض یا عرض سے طول کی طرف انتقال ہوا جیسا کہ موم کے بارے میں انھوں نے تصریح کی۔ ماں کے پیٹ میں مؤکل فرشتے کے جنین کی صورت بنانے کا بھی یہی معنیٰ ہے۔ یہ تو محض اجزاءِ جسم کو ایک ہیأت دینا ہے نہ کہ گوشت، چربی اور ہڈیوں کو موجود کرنا۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (قدس سرہ)

---

[۱] القرآن الکریم ۱۰/۱۸ و ۱۶/۱ و ۳۰/۴۰ [۲] القرآن الکریم ۳/۴۹

بالجملہ باری تبارک وتعالیٰ کو کسی شَیْ کی تدبیر و تصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو خالقِ جواہر خواہ ایجادِ باری تعالےٰ کا مُتمِّم کہنا قطعاً جزماً کفریاتِ خالصہ ہے ۔ اور یہ سب مسائل اُجلیٰ ضروریاتِ دین سے ہیں ــــ بلکہ اُن میں بھی ممتاز ــــ اور اپنے کمال وُضوح میں تجشّم ایضاح سے غنی و بے نیاز ۔

(تنبیہ) ہاں عجب نہیں کہ زید کو سرگرمیِ وَساوِس اِن عذرِ بارد پر لائے کہ مَیں اِن امور کا دل سے معتقد نہیں ، یہ تو میں نے فلاسفہ کے طور پر لکھ دیا ہے ۔

اقول (میں کہتا ہوں ۔ت) لاتعدم الخرقاءُ حیلۃً (کوئی مکار عورت حیلہ سازی سے خالی نہیں ہوتی ۔ ت) ــــ بیّن وواضح کہ یہاں کوئی صورتِ اِکراہ نہ تھی ، اور بلا اکراہ کلمۂ کفر بولنا خود کفر ، اگرچہ دِل میں اُس پر اعتقاد نہ رکھتا ہو ۔ اور عامّۂ علماء فرماتے ہیں کہ اِس سے نہ صرف مخلوق کے آگے بلکہ عند اللہ بھی کافر ہوجائے گا کہ اُس نے دین کو معاذ اللہ کھیل بنایا اور اُس کی عظمت خیال میں نہ لایا ۔

امام علامہ فقیہ النفس فخر الدین اوزجندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ خانیہ میں فرماتے ہیں :

رجل کفر بلسانہ طائعا وقلبہ علی الایمان یکون کافرًا ، ولا یکون عند اللہ مومنا[1]

جس شخص نے زبان سے بخوشی کلمۂ کفر کہا حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہوجائیگا اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن نہ ہوگا۔ (ت)

حاوی میں ہے :

من کفر باللسان وقلبہ مطمئن بالایمان فھو کافر ولیس بمؤمن عند اللہ[2]

جس نے زبان سے کُفر بکا اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہے اور اللہ تعالےٰ کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے ۔ (ت)

مجمع الانہر و جواہر الاخلاطی میں ہے ــــ وھذا لفظ المجمع (اور یہ لفظ مجمع کے ہیں ۔ت) :

من کفر بلسانہ طائعا وقلبہ مطمئن بالایمان فھو کافر ولاینفعہ ما فی قلبہ ، لان الکافر یعرف بما ینطق بہ بالکفر فاذا نطق بالکفر

جس نے بخوشی زبان سے کفر بکا حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ہے وہ اس کو نفع نہ دے گا کیونکہ کافر تو مُنہ سے بولے ہوئے کفر سے پہچانا جاتا ہے جب اس نے

---

[1] فتاوٰی قاضیخان کتاب السیر باب مایکون کفرا من المسلم وما لایکون الخ نولکشور لکھنؤ ۴/ ۸۸۱

[2] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ الحاوی مطلب فی ایراد الالفاظ المکفرۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۶۵

کان کافرا عندنا وعند اللہ تعالٰی[1]

زبان سے کفر بول دیا تو وہ ہمارے نزدیک اور اللہ تعالٰی کے نزدیک کافر ہوگیا۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے :

والحاصل ان من تکلم بکلمۃ الکفر ھازلا او لاعبا کفر عند الکل، ولا اعتبار باعتقادہ، ومن تکلم بہا خطأ او مکرھا لایکفر عند الکل، ومن تکلم بہا عالما عامدا کفر عند الکل[2]

خلاصہ یہ کہ جس شخص نے بطور ہزل اور بطور کھیل کلمۂ کفر بکا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگیا، اس کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں۔ جس نے خطاءً یا مجبوراً کلمۂ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر نہ ہوگا اور جس نے جان بوجھ کر قصداً کلمۂ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگیا۔ (ت)

طریقۂ محمدیہ و حدیقۂ ندیہ میں ہے :

التکلم بما یوجبہ (ای الکفر) طائعا من غیر سبق اللسان عالما بانہ کفر (کفر) بالاتفاق، وکذا الفعل ولو ھزلا ومزاحا بلا اعتقاد مدلولہ، بل مع اعتقاد خلافہ (بقلبہ) فانہ یکفر عند اللہ تعالٰی ایضا فلا یفیدہ (فی عدم الکفر) اعتقاد الحق (بقلبہ) لان ذلك جعل کفرا فی الشرع، فلا تعمل النیۃ فی تغییرہ[3] اھ ملخصا۔

موجب کفر کے ساتھ تکلم جبکہ بخوشی بغیر سبقت لسانی کے ہو اور متکلم جانتا ہو کہ یہ کلمۂ کفر ہے بالاتفاق کفر ہے۔ یہی حکم فعلِ کفر کا ہے اگرچہ ہزل و مزاح کے طور پر ہو اور اس کے مدلول کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ اللہ تعالٰی کے نزدیک بھی کافر ہوگا اور دلی طور پر حق کا معتقد ہونا اس کے عدمِ کفر میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اس کو شرع میں کفر قرار دیا گیا ہے لہذا نیت اس کی تبدیلی میں عمل نہیں کرسکتی اھ تلخیص۔ (ت)

رہا یہ کہ فلاسفہ کے طور پر کہا، **اقول** سچ ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے طور پر کہا۔ آخر جو کلمۂ کفر کہا جائے گا والعیاذ باللہ تعالٰی (اللہ تعالٰی کی پناہ۔ ت) وہ غالباً کسی نہ کسی فرقۂ کافرہ

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب السیر باب المرتد دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۸۸

[2] البحر الرائق ” باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/۱۲۵

[3] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الخلق الخامس مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱/۲۵۰

marfat.com

کے طور پر ہوگا۔ پھر کیا اس قدر اُس حکم سے نجات دے سکتا ہے؟ ــــ حاشا وکلّا (ہرگز ہرگز نہیں۔ ت) زیدِ متفلسف سے استفسار کیجئے، بھلا اُسے کفر تو جانتا تھا کہیں اس عبارت میں اُس کے رَدّ یا اُس سے تبرّی کی طرف بھی اشارہ کیا؟ ــــ کسی کلمہ، کسی حرف سے کراہت و ناپسندی کی بُو بھی آتی ہے؟ ــــ ہیہات ہیہات!! نہ ہرگز ہرگز کوئی لفظ ایسا لکھا جس سے معلوم ہوتا کہ دوسرے کا قول نقل و حکایت کرتا ہے، بلکہ اس سب کے برعکس اسے لفظ التحقیق کے نیچے داخل کیا، اور "قولِ وسیط" میں ھٰذا التحقیق کہا جس نے رہا سہا بھرم کھول دیا فانّا للّٰہ و انّا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔ ت)

ائمہ دین، یہاں تک کہ خود مُنقِّحِ مذہب حضرت امام ربّانی ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تصریح فرماتے ہیں کہ:

"جو شخص اپنی زبان سے المسیحُ ابنُ اللّٰہ (مسیح اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے۔ ت) کہے اور کوئی لفظ ایسا کہ حکایت قولِ نصارٰی پر دلیل ہو ذکر نہ کرے، اگرچہ قصدِ حکایت کا دعوٰی کرتا رہے، ہرگز سچّا نہ ٹھہرائیں گے اور عورت نکاح سے نکل جانے کا حکم دیں گے۔"

علامہ بدرالدین رشید حنفی رسالۂ الفاظِ مُکفِرہ میں فتاوٰی صغرٰی وغیرہا سے ناقل:

لو قالت للقاضی سمعت زوجی یقول المسیحُ ابنُ اللّٰہ ــــ فقال انما قلت حکایۃ عمّن یقولہ، فانّہ اقرّ انّہ لو یتکلم الا بھٰذہ الکلمۃ بانت امرأتہٗ[۱]

اگر کسی عورت نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ "مسیح اللہ کا بیٹا ہے" اس پر شوہر نے کہا کہ میں نے یہ کلمات اس شخص کی طرف سے نقل کرتے ہوئے کہے جو اس کا قائل ہے اور شوہر نے اقرار کیا کہ اس نے یہی کلمات کہے ہیں تو اس کی عورت بائنہ ہوجائے گی۔ (ت)

اُسی میں ہے:

قال محمد ان شھد الشھود انّھم سمعوہ یقول المسیح ابن اللّٰہ، و

امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سُنا کہ

---

[۱] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحاً وکنایۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۹۴

marfat.com

لم یقل غیر ذٰلك، یفرق القاضی بینهما ولا یصدقه[1]

"مسیح اللہ تعالٰی کا بیٹا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی کلمہ اس نے نہیں کہا تو قاضی اس شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کردے گا اور شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ (ت)

سبحان اللہ! جب اس مسئلہ میں ـــ جہاں قرینِ قیاس کہ اس نے لفظِ حکایت کہا ہو اور زن وشہود نے نہ سنا ـــ حکمِ بینونت دیتے ہیں تو آدمی کفرِ صریح سے کتاب کو گندہ کرکے اور اسے وھذا التحقیق کے زیور پہنا کے کیونکر سبیلِ نجات پاسکتا ہے! ونسأل اللّٰہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

سیدنا امام اجل، عالم المدینہ مالک بن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ایک شخص کی نسبت سوال ہوا کہ اس نے قرآنِ عظیم کو مخلوق کہا۔ فرمایا: کافر ہے، قتل کردو۔ اس نے عرض کی: میں نے تو اوروں کا قول ذکر کیا ہے۔ فرمایا: ہم نے تو تجھ سے سنا ہے۔

اعلام بقواطع الاسلام میں ہے:

سأل رجل مالکا عمن یقول القرآن مخلوق، فقال مالك: کافر، اقتلوه۔ فقال: انما حکیته عن غیری۔ فقال مالك: انما سمعناه منك[2]

ایک شخص نے امام مالک سے اُس شخص کے بارے میں سوال کیا جو کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ آپ نے فرمایا: وہ کافر ہے اس کو قتل کردو۔ اس شخص نے کہا: میں نے تو دوسروں کی بات نقل کی ہے۔ تو آپ نے فرمایا: ہم نے تو تجھ ہی سے یہ سنا ہے۔ (ت)

بلکہ علمائے دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسی باتیں بہ تصریحِ حکایت بیان کرنا بھی حرام وناروا، اور حکایت کنندہ مستحقِ سزا، جب تک غرضِ محمود ومہم عند الشرع ـــ مثلِ تحذیرِ خلق واظہارِ حق وابطالِ باطل ـــ یا دار الحکم میں دعوٰی وشہادت بہ غرضِ قتل وعقوبتِ قائل وغیرہا ضروراتِ دینیہ پر مبنی ومشتمل، اور علانیہ اظہارِ بیزاری وکراہت وتبری سے مقرون ومتصل نہ ہو۔

امام علامہ قاضی عیاض مالکی قدس سرہٗ شفا شریف اور علامہ شہاب الدین احمد خفاجی حنفی

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحًا وکنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۹۴

[2] اعلام بقواطع الاسلام الفصل الثالث مکتبۃ الحقیقۃ استنبول ترکی ص ۳۸۵

marfat.com

رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی شرح نسیم الریاض میں فرماتے ہیں:

اما ذکرھا علٰی غیر ھذا (الوجہ من الرد والابطال ونحوہ مما مر) علٰی وجہ الحکایات والخوض فی قیل وقال ومالا یعنی فکل ھذا (المحکی) ممنوع (غیر جائز شرعًا) وبعضہ اشد فی المنع والعقوبۃ من بعض۔ فما کان من قائلہ الحاکی لہ (عن غیرہ) علٰی غیر قصد ومعرفۃ بمقدار ما حکاہ، ولم یکن عادتہ (حکایتہ وانما وقع منہ نادرًا) ولم یکن الکلام (الذی حکاہ) من البشاعۃ حیث ھو، ولم یظھر علٰی حاکیہ استحسانہ واستصوابہ زجر (وُوبخ) ونھی عن العود الیہ۔ وان قوّم ببعض الادب فھو مستوجب لہ۔ وان کان لفظہ من البشاعۃ حیث ھو، کان الادب اشد[1] اھ ملخصًا۔

ان کلماتِ کفریہ کو رد و ابطال وغیرہ وجوہ مذکورہ کے علاوہ بطور حکایت نقل کرنا یا لایعنی قیل و قال کے طور پر ذکر کرنا سب ممنوع اور شرعًا ناجائز ہے، اور ممانعت وعقوبت میں بعض کلمات بعض سے شدید تر ہیں۔ چنانچہ جو کچھ ناقل نے بلاقصد تحقیر حکایت کیا جبکہ وہ اس کی شناعت کی حد سے بے خبر ہے اور وہ ایسا کلام نقل کرنے کا عادی بھی نہیں بلکہ محض نادرًا اس سے ایسے کلام کا صدور ہوا، اور وہ کلام بھی حد درجے کا قابلِ اعتراض نہیں اور یہ بھی ظاہر نہیں ہوا کہ ناقل نے اس کلام کو مستحسن و پسندیدہ سمجھا ہے تو اس کو زجر و توبیخ کی جائے گی اور ایسے کلام کے اعادہ سے منع کیا جائے گا۔ اگر اس کو کچھ سزا دی جائے تو وہ اس کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے الفاظ زیادہ قابلِ اعتراض ہیں تو ناقل کو سزا بھی زیادہ سخت دی جائے اھ ملخصًا (ت)

اقول اور کیونکر حرام نہ کہیں گے حالانکہ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ حدیثِ موضوع کی روایت بے ذکرِ رد و انکار ناجائز ہے۔ وھذا ما اُخِذَ بہ علی الحافظین المعاصِرَین ابی نعیم وابن مندۃ (اور اسی وجہ سے دو ہمعصر حافظوں ابونعیم اور ابن مندہ کا مواخذہ کیا گیا۔ ت) اور یہاں مجرد بیانِ سند سے براءتِ عہدہ نہیں۔ صرّح بہ الشمس الذھبی وغیرہ من ائمۃ الشان (امام شمس الذہبی اور دیگر عظیم الشان ائمہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت) ــ توجب وہاں یہ حکم ہے باآں کہ صدہا

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل الوجہ السادس المطبعۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۳۶-۲۳۵
نسیم الریاض فی شرح شفا القاضی عیاض " " " مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴/ ۴۲۲ تا ۴۲۴

marfat.com

احادیثِ موضوعہ کے مضمون حق و نافع ہوتے ہیں، تو اُن اختلافاتِ ملعونہ کی مجرد حکایت کیونکر حلال ہوگی جو صریح مخالفِ اسلام و مُہلِک ہائل و مُضرِ عظیم وسَمِ قاتل ہیں۔ نَسْأَلُ اللهَ الْعَافِيَةَ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت کا سوال کرتے ہیں۔ ت)

بلکہ بہت ائمہ ناصحین رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم اجمعین تو بروجہِ رَدّ و ابطال بھی ایسی بلکہ ان سے بدرجہا کم خرافات کی اشاعت پسند نہیں کرتے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے جس کے سبب کلامِ متأخرین پر ہزاراں ہزار طعن و انکار فرماتے ہیں، كما فَصَّل بعضه الفاضل عليُّ القاری فی شرح الفقه الاکبر (جیساکہ اس میں سے بعض کی تفصیل امام فاضل ملّا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں کی ہے۔ت) حتّٰی کہ سیّدنا امام ہمام عماد السنہ احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ نے سیدنا عارف باللہ امام الصوفیہ حارث مُحاسبی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اِس وجہ پر ملاقات ترک کر دی اور فرمایا:

ويحك، الست تحكى بدعتهم اوّلاً ثمّ تَرُدُّ عليهم، الست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر فى الشبهة، فيدعوهم ذلك الى الرّاىِ والبحثِ والفتنة[1]

تجھ پر افسوس، کیا تُو پہلے اُن کی بدعات کو نقل نہیں کرتا پھر اُن کا رَد کرتا ہے، کیا تُو اپنی تصنیف کے ذریعے لوگوں کو بدعت کے مطالعہ اور شبہات میں غور کرنے پر برانگیختہ نہیں کرتا ہے؟ چنانچہ یہ بات ان کو رائے، بحث اور فتنہ کی طرف دعوت دیتی ہے۔ (ت)

اگرچہ ہے یُوں کہ رَدِّ اہلِ بدعت، وقتِ حاجت اہم فرائض سے ہے۔ اور خود امام احمد رضی اللہ تعالٰی عنہ نے رَدِّ جہمیہ میں کتاب تصنیف فرمائی۔ وفی حدیثٍ عند الخطيب وغيره انّه صلى الله تعالٰى عليه وسلم قال (خطیب وغیرہ کے نزدیک ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: ـ ت)

اذا ظهرت[ع] الفتن او قال البدع وسُبَّ اصحابى فليظهر العالم

جب فتنے ظاہر ہوں یا فرمایا جب بدعتیں ظاہر ہوں اور میرے اصحاب کو سبّ و شتم کیا جائے تو

ع اقول فانظر الٰى قوله "ظَهَرَتْ" يظهر لك الماخذ ان۔ والله تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہ)

---

[1] ـــــہ

علمه ، فمن لم یفعل ذٰلك فعلیه لعنة الله والملئکة والناس اجمعین ، لا یقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً۔[1]

اہلِ علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہیے۔ جس نے ایسا نہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ، تمام فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہو۔ اللہ تعالیٰ اس کے فرض و نفل کو قبول نہیں کرے گا۔ (ت)

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ زید کی دونوں عبارتیں صریح کلمۂ کفر — اور انھیں یوں داخل کتب کرنے میں کوئی عذر قابلِ قبول نہیں، واللہ المستعان (اور اللہ تعالیٰ ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے۔ ت)

قولِ دوم و سوم و چہارم

کا بھی بعینہٖ یہی حال کہ ان میں ہیولیٰ و صورتِ جسمیہ و صورت نوعیہ و عقول عشرہ و بعض نفوس کو قدیم زمانی مانا۔ اور یہ سب کفر ہیں۔

ائمۂ دین فرماتے ہیں، جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے بااجماعِ مسلمین کافر ہے۔ شفا و نسیم میں فرمایا:

من اعترف بالٰهیة الله تعالٰی ووحدانیته لکنه اعتقد قدیماً غیره (ای غیر ذاته وصفاته ، اشارة الی ما ذهب الیه الفلاسفة من قدم العالم و العقول) او صانعاً للعالم سواه (کالفلاسفة الذین یقولون ان الواحد لا یصدر عنه الا واحد) فذٰلك کله کفر (ومعتقده کافر باجماع المسلمین،

جس نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت و وحدانیت کا اقرار کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے غیر کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھا (یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے علاوہ، یہ فلاسفہ کے مذہب یعنی عالم و عقول کے قدیم ہونے کی طرف اشارہ ہے) یا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو صانع عالم مانا (جیسے فلاسفہ جو کہ کہتے ہیں واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) تو یہ سب کفر ہے (اور اس کے معتقد کے کافر

؎ اقول توضیح لا توجیه ـ فان صفاته سبحٰنه وتعالٰی لیست عندنا غیره کما هی لیست عینه ۱۲ منه۔

میں کہتا ہوں یہ توجیہ نہیں بلکہ توضیح ہے کیونکہ اللہ سبحٰنہ و تعالیٰ کی صفات ہمارے نزدیک اس کا غیر نہیں ہے جیسا کہ اس کا عین بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

---

[1] الفردوس بماثور الخطاب حدیث ۱۲۷۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۲۱
کنز العمال بحوالہ ابن عساکر حدیث ۲۹۱۴۰ ۱/ ۱۷۹ و حدیث ۹۰۳
رسالہ در رد روافض امام ربانی نو لکشور لکھنؤ ص ۱ ۱/ ۲۱۶

کالالٰہیین من الفلاسفۃ والطبائعیین[1] اھ ملخصًا۔

ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے جیسے فلاسفہ کا فرقۂ الٰہیہ اور فرقۂ طبائعیہ) اھ، تلخیص (ت)

اور فرمایا:

نقطع بکفر من قال بقدم العالم او بقائہ او شك فی ذٰلك علٰی مذھب بعض الفلاسفۃ (ومنھم من ذھب

ہم اس شخص کے کفر کا قطعی حکم لگاتے ہیں جو عالم کے قدیم و باقی ہونے کا قائل ہے یا اُسے اس میں شک ہے بعض فلاسفہ کے مذہب پر (اور ان

عہ اقول اوتکون البعضیۃ راجعۃً الی الشك فھی اشارۃ الٰی ماحکی عن جالینوس انہ قال فی مرضہ الذی توفّی فیہ لبعض تلامذتہ اکتب عنّی انّی ماعلمتُ ان العالم قدیم او مُحدَث، وان النفس الناطقۃ ھی المزاج اوغیرہ۔ قد طعن فیہ اقرانہ بذٰلك حین اراد من سلطان زمانہ تلقیبہ بالفیلسوف۔ ذکرہٗ فی شرح المواقف[2] اقول ان کان الطعن للتردّد الاخیر، فھو بذاك حرّی وجدیر۔ والّا فمن العجب ان معتقد القِدم یسمّٰی فلسفیا، دون الشاك مع ان جھل ذٰلك مرکّبٌ و جھل جالینوس بسیط

میں کہتا ہوں، یا بعضیت شک کی طرف راجع ہوگی، یہ اشارہ اس حکایت کی طرف ہے جو جالینوس کے بارے میں منقول ہے کہ اس نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی شاگرد کو کہا میری طرف سے یہ لکھ لو کہ میں نہیں جانتا عالم قدیم ہے یا حادث۔ اور یہ کہ نفسِ ناطقہ ہی مزاج ہے یا اس کا غیر۔ یہی وجہ ہے کہ جب بادشاہِ وقت نے جالینوس کو فیلسوف کا لقب دینے کا ارادہ کیا تو اس کے معاصرین نے اس پر طعن کیا۔ یہ شرح مواقف میں مذکور ہے۔ میں کہتا ہوں اگر یہ طعن آخری تردّد کی وجہ سے ہے تو وہ اس کے لائق و مناسب ہے۔ ورنہ تعجب خیز بات ہے کہ عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھنے والا تو فلسفی کہلائے اور شک کرنے والا نہ کہلائے باوجودیکہ قِدم کے معتقد کا

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر الخ المطبعۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۶۸
نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض " " " مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴/ ۵۰۸
[2] شرح المواقف القسم الخامس المرصد الثانی منشورات الشریف الرضی ۷/ ۲۲۲

marfat.com

لغیرہ۔ وقد کفّرھم اھل الشرع بھٰذا، لما فیہ من تکذیب اللّٰہ و رُسلہ و کتبہ) الیٰ ان قال فلا شك فی کفر ھٰؤلاء قطعًا اِجماعًا و سمعًا[1] اھ ملتقطًا۔

میں سے بعض اس کے غیر کی طرف گئے ہیں۔ اہلِ شرع نے اس قول کی وجہ سے ان کی تکفیر کی ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ، اس کے رسولوں اور اس کی کتابوں کو جھٹلانا لازم آتا ہے) یہاں تک کہ فرمایا ان کے کفر میں قطعی، اجماعی اور سمعی طور پر کوئی شک نہیں اھ التقاط (ت)

علامہ ابن حجر مکی ہیتمی اِعلام میں فرماتے ہیں:

اعتقاد قِدَمِ العالم او بعضِ اجزائہ کفرٌ، کما صرّحوا بہ[2]

عالم یا اس کے بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا اعتقاد کفر ہے جیسا کہ مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

من المکفرات القول الذی ھو کفرٌ، سواءٌ اصدر عن اعتقاد او عناد او استھزاء، فمن

کلمۂ کفر کے ساتھ تکلّم کافر بنا دینے والی چیزوں میں سے ہے چاہے اس کو اعتقاد کے طور پر صادر کرے یا ضدّ و

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فان کان مثلُ[*] الجھل لا ینافی حکمۃ الحکیم فالبسیط اولیٰ بہ ــ الا ان یقال ان الفلسفی ھو المتناھی فی الخباثۃ و ذٰلک فی المرکّب ۱۲ منہ۔

جہل مرکب ہے اور جالینوس کا جہل بسیط ہے۔ جب جہل مرکب حکیم کی حکمت کے منافی نہیں تو بسیط بدرجۂ اولیٰ اس کے منافی نہ ہوگا مگر یہ کہ یُوں کہا جائے کہ فلسفی وہ ہے جو خباثت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہو اور ایسا جہل مرکب ہوتا ہے ۱۲ منہ (ت)

[*] کذا فی المخطوطۃ، و یخالج صدری ان العبارۃ "مثل ذا الجھل" او "امثل الجھل"۔ و یصح "مثل الجھل" ایضًا بجعل اللام للعھد لکن السیاق یستدعی مقابلۃ البسیط ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

[1] نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ۴/ ۵۰۱، ۵۰۹
الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی " " " " " المطبعۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۶۸ و ۲۷۱

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۷۵

marfat.com

ذٰلك اعتقاد قِدَمِ العالم[۱] اھ ملتقطاً۔

استہزاء کے طور پر، عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد بھی ان ہی میں سے ہے اھ ملتقطاً۔ (ت)

طوالعُ الانوار مِن مَطالعِ الأنظار میں ہے:

القول بالذوات القدیمة کُفرٌ[۲]۔

ذواتِ قدیمہ کا قائل ہونا کفر ہے۔ (ت)

شرح مُواقِف میں ہے:

اِثبات المتعدّد من الذوات القدیمة ھو الکفر اجماعًا[۳]۔

متعدد ذواتِ قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع کفر ہے۔ (ت)

شرحِ فقہِ اکبر میں ہے:

مَن یؤوّل النصوص الواردة فی حشرِ الاجساد وحدوثِ العالَمِ وعِلمِ الباری بالجزئیات فانّهٗ یکفر[۴]۔

جو شخص حشرِ اجساد، حدوثِ عالم اور اللہ تعالٰی کے علمِ جزئیات کے بارے میں وارد ہونے والی نصوص میں تاویل کرے وہ کافر ہوجاتا ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں جمع الجوامع اور اس کی شرح سے منقول:

من خرج ببدعته من اھل القبلة کمنکری حدوثِ العالم، فلا نزاعَ فی کفرھم لِاِنکارِھم بعض ما عُلِمَ مجیٔ الرسول صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم به ضرورة[۵] اھ مختصراً۔

جو کوئی بدعقیدگی کی وجہ سے اہلِ قبلہ سے خارج ہوجائیں ان کے کفر میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ بعض ایسی چیزوں کے منکر ہیں جن کو لے کر رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا تشریف لانا بالبداہت معلوم ہے اھ مختصراً (ت)

ردالمحتار میں شرح تحریر علامہ ابن الہمام سے منقول:

لاَ خِلاَف فی کفر المخالف فی ضروریات الاسلام من حدوثِ العالم وحشر الاجساد

ضروریاتِ اسلام کے مخالف کے کفر میں کوئی اختلاف نہیں جیسے حدوثِ عالم، حشرِ اجساد اور (باری تعالٰی کے

---

[۱] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۵۰

[۲] طوالع الانوار من مطالع الانظار

[۳] شرح المواقف المرصد الثالث فی الوجوب الخ المقصد الخامس منشورات الشریف الرضی ۳/ ۱۹۸

[۴] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر الایمان ھو التصدیق والاقرار مصطفی البابی مصر ص ۸۶

[۵] البحرالرائق کتاب الصلٰوۃ باب الامامۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۵۰

marfat.com

ونفی العلم[عـه۱] بالجزئیات، وان کان من اھل القبلۃ المواظب طول عمرہ علی الطاعات۔

علم جزئیات کا منکر ہونا اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور تمام عمر عبادات کی پابندی کرنے والا ہو۔ (ت)

اور اسی طرح امام ابوزکریا یحیٰی نووی نے روضہ اور فاضل سید احمد طحطاوی[۲] نے حاشیہ درمختار میں نقل کیا۔ غرض تصریحیں اس کی کُتبِ ائمہ میں بکثرت ہیں۔ ولا مطمع فی الاستقصاء (اور احاطہ مقصود نہیں۔ ت) ۔ حتّٰی کہ اہلِ بدعت بھی اس میں مخالف نہیں۔ کمایرشدك الیہ قولہ "باجماع المسلمین" (جیسا کہ اس کا قول "اجماعِ مسلمین" اس کی طرف تیری راہنمائی کرتا ہے۔ ت)

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالٰی محصّل میں فرماتے ہیں:

اتّفق المتکلمون[عـه۲] علی اٰن القدیم یستحیل

متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی

عـه۱ اقول ھکذا وقع فی الکتاب۔ والصواب اسقاط النفی۔ فانہ ھوالکفر اجماعًا، والضروریُّ ھوالاثبات۔ وکانّہٗ رحمہ اللہ تعالٰی لما اراد تمثیل مخالفۃ الضروریات وکان الیہ سبیلان: احداھما بتعدید المخالفات، والاخرٰی بذکر الضروریات فالتبست فی البیان احداھما بالاخری۔ فسلك الاخرٰی فی الاولین، والاولٰی فی الاٰخر۔ والامر واضح، فلیتنبّہ ۱۲ منہ۔

میں کہتا ہوں کتاب میں یونہی واقع ہوا جبکہ صحیح یہ ہے کہ لفظ "نفی" کو ساقط کیا جائے کیونکہ علم جزئیات کی نفی ہی بالاجماع کفر ہے، اور ضروری اس علم کا اثبات ہے گویا کہ مصنّف علیہ الرحمہ نے جب ضروریاتِ اسلام کی مثال ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس کے دو طریقے تھے: پہلا یہ کہ مخالفات کو گنواتے، اور دوسرا یہ کہ ضروریات کو ذکر کرتے تو بیان میں دونوں ایکدوسرے سے خلط ملط ہوگئے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے پہلی دونوں مثالوں میں دوسرے طریقے کو جبکہ تیسری مثال میں پہلے طریقے کو اختیار کیا معاملہ واضح ہے، آگاہ ہونا چاہئے ۱۲ منہ۔ (ت)

عـه۲ ھو لفظ یعمّ جمیع النظّار من اھل القبلۃ، المقتدرین علی اثبات عقائدھم

یہ لفظ اہلِ قبلہ میں سے تمام اہلِ نظر کو شامل ہے جو اپنے عقائد کو جس کے ذریعے انھیں اللہ تعالٰے کا

(باقی اگلے صفحہ پر)

---

[۱] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۳۷۷

[۲] حاشیۃ الطحطاوی " " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۲۴۳

marfat.com

استناده الى الفاعل[۱]

طرف منسوب کرنا محال ہے۔ (ت)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

التی انوابہا اللہ تعالیٰ، بایراد الحُجَج وإدحاض الشُّبَہ ۔ سواء کانوا مُصیبین کمعشر اہل السنۃ والجماعۃ حفظہم اللہ تعالیٰ او خاطئین کمن عداہم ۔ کما صرح بہ فی المواقف وغیرہا ۔ فالحاصل "اتفق المسلمون"۔ ۱۲ منہ ۔

قُرب حاصل ہوتا ہے ایراد دلائل وازالۂ شبہات کے ساتھ ثابت کرنے کی طاقت رکھتے ہیں چاہے وہ صحیح ہوں جیسے اہلسنّت کا گروہ۔ اللہ تعالیٰ انکی حفاظت فرمائے، یا وہ غلط ہوں جیسے اہلسنت و جماعت کے علاوہ دیگر گروہ۔ جیسا کہ مواقف وغیرہ میں صراحت کردی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ "تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے" ۱۲ منہ (ت)

عله **اقول** یعنی الفاعل المختار، اذ لا فاعل مُوجبًا۔ عندنا۔ وھذا ھو الذی قالوا: انہ اجمع علیہ المتکلمون ۔ اما ان القدیم لا یمکن اسنادہ الی الفاعل مطلقا حتی الموجب لو کان، فمسلکٌ خاصٌ للامام الرازی لم یوافقہ علیہ کثیرون ۔ حتی قالوا: ان القول بقِدم العالم انما ساغ للفلاسفۃ لقولہم بالفاعل الموجب ولولا ذٰلک و اٰمنوا بالفاعل المختار۔ لَاَذْعَنُوْا بحدوث العالَم عن اٰخرہ ۔ و کذا ایجاب المسلمین حدوث کل مخلوق لقولہم بالفاعل المختار ۔ ولولا ذٰلک لقالوا بالقِدم **قلت** المقصود نفی الاجماع علی التعمیم ۔ وھو حاصل ۔ وان کان فی الکلام کلام ۔ واللہ سبحٰنہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ منہ ۔

اقول، فاعل سے مراد فاعل مختار ہے کیونکہ فاعل موجب یعنی غیر مختار نہیں ہوتا۔ اسی مؤقف کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر متکلمین کا اجماع ہے۔ رہی یہ بات کہ قدیم کی نسبت مطلقاً فاعل کی طرف نہیں ہوسکتی چاہے فاعل موجب ہو اگروہ موجود ہو تو یہ خاص امام رازی کا مسلک ہے اس میں اکثریت نے ان کی موافقت نہیں کی، یہاں تک کہ مشائخ نے کہا فلاسفہ کا قدمِ عالم کا قول اُسی صورت میں بزعمِ خویش درست ہوسکتا ہے کہ وہ فاعل موجب کے قائل ہیں، اگر وہ فاعل مختار کا یقین کرلیں تو تمام عالم کے حدوث کا یقین کرلیں اور اسی طرح مسلمانوں کا ہر مخلوق کو حادث قرار دینا اس لئے ہے کہ وہ فاعل مختار کے قائل ہیں۔ اگر وہ اس کے قائل نہ ہوں تو قدمِ عالم کا قول کرلیں۔ **قلت** مقصد تو تعمیم پر اجماع کی نفی ہے اور وہ حاصل ہے اگرچہ کلام میں کلام ہے۔ اللہ سبحٰنہ وتعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (ت)

[۱]

بلکہ حدوثِ تمام اَجسام و صفاتِ اَجسام پر تمام اہلِ مِلَل کا اتفاق ہے۔ یہود و نصارٰی تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ فی شرح المواقف :

الأجسام محدثۃٌ بذواتھا الجوھریۃ، و صفاتھا العرضیۃ وھو الحق، وبہ قال الملیون کلھم من المسلمین والیھود والنصارٰی والمجوس[1]

اَجسام اپنی ذواتِ جوہریہ اور صفاتِ عرضیہ کے ساتھ حادث ہیں، اور یہی حق ہے۔ اور یہی کہا تمام ملتوں نے مسلمانوں، یہودیوں، نصارٰی اور مجوسیوں میں سے۔ (ت)

اور بیشک زید کا اِن مضامینِ کفریہ کو مقامِ رَدّ و اِستدلال میں لانا، اور اُن پر اختیارِ مذاہب و تحقیقِ مشارِب کی بِنا رکھنا، صراحۃً اُن کی رضا و قبول پر دال۔ اور بالفرض نہ ہو تو بلا اِکراہ ایراد میں کیا مقال!

وتذکّر کلّ ما قدّمنا من الکلام علی القول الاوّل، تجد ھنالک ما فیہ الغناءُ وعلیہ المعوّل۔

قولِ اوّل پر جو گفتگو ہم نے مقدم کی اس کو یاد کرلے، اس میں تو غناء پائے گا اور اسی پر بھروسا ہے۔ (ت)

معدنِ ضلالات قولِ پنجم

یہ قول متعدد ضلالتوں، متکثر جہالتوں کی طُرفہ معجون، بلکہ معجونِ فلاسفہ قُرّۃُ العُیُون ہے — زید مسکین نے تشدُّقِ بقری کو عِلقِ نفیس جان کر آمنّا بہٖ تو کہہ دیا مگر نہ دیکھا کہ اس پر کیا کیا شناعاتِ عظیمہ ہائلہ وارد۔

فاقول وبحول اللہ تعالٰی اَصُول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالٰی کی توفیق سے حملہ آور ہوتا ہوں۔ ت)

اوّلاً تمام انواع کا قِدَم لازم کہ جب طبائعِ مرسلہ میں مجرد امکانِ ذاتی بلاکِ فیضان۔ اور امکانِ ذاتی یعنی دائرۂ قدرت میں داخل ہونا قطعًا ازلی۔ و اِلّا لَزِمَ الانقلاب (ورنہ انقلاب لازم آئے گا۔ ت) — اور جانبِ مُبدیِ تبارک وتعالٰی میں قطعًا بُخل نہیں۔ تو واجب ہُوا کہ ہر نوع قدیم ہو۔

عـہ مؤلف المنطق الجدید تمسک ھنا بما تفوہ بہ الباقر وھذا اللفظ یشیر الیہ ۱۲ محمد احمد

---

[1] شرح المواقف المرصد الثانی فی عوارض الاجسام منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/ ۲۲۰

اور یہ امر اصولِ باطلۂ فلسفہ پر قِدَمِ ہیُولیٰ و قِدَمِ صورتِ جسمیہ، و قِدَمِ صورتِ نوعیہ، و قِدَمِ جمیع اشخاصِ منحصرہ فیہا الانواع، و قِدَمِ بعض افرادِ[1] انواعِ باقیہ، و قِدَمِ انواع و اشخاصِ اعراضِ لازمہ علی التفصیل المُشارِ اِلیہ (اس تفصیل کی بنیاد پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ت) کو مُستلزِم، کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ت) ــــ پورا پُورا مذہب نامہذب فلسفۂ مُزَخرَفہ کا ثابت ہو گیا۔

فلسفی متبوع[2] کا مطلب بمادۃ و مدۃ سے نکلتا تھا۔ مُتفلسِف تابع نے مستلزم للفعلیہ صاف لکھ دیا، ہَیہات! اُس متبوع سے کیا جائے شکایت کہ وہ حضرت تو قدیماً و حدیثاً سُفہائے سَفسطہ کے فُضلہ خوار رہے ہیں۔ و من لم یستغن بالقراٰن فلا اغناہ اللہ (جو قرآن کے ذریعے استغناء حاصل نہ کرے اللہ تعالےٰ اس کو غنی نہیں کرتا۔ت)۔ مگر اِس تابع مدعیِ تَسَنُّن کا تلوُّن و تفنُّن قابلِ تماشا ــــ نسأل اللہ الثبات علی الایمان والسنۃ (ہم اللہ تعالےٰ سے ایمان و سنّت پر ثابت قدمی طلب کرتے ہیں۔ت)

ثانیاً اور اشدّ و اعظم قباحت لازم کہ اس تقدیر پر قدرتِ الٰہیہ صرف انواع موجودہ میں مُنحَصِر ہوتی جاتی ہے۔ اور جو نوع نہ بنی اس کے یہ معنیٰ کہ حق جَلّ و عَلا کو اُس پر قدرت ہی نہ تھی کہ اگر مقدور ہوتی تو ممکن ہوتی۔ اور طبیعتِ مُطلقہ میں نفسِ اِمکان مستلزِم فیضان۔ تو انتفائے لازم انتفائے ملزوم پر دلیلِ جازم۔ ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

یہ شناعتِ خبیثہ تو ایسی ہے کہ جس طرح اسلامیوں کے نزدیک کفر، یُونہی شاید فلسفیوں کو بھی مقبول نہ ہو کہ وہ بھی تقاسیمِ کلی میں کلی معدوم الافراد کو قسیمِ ممتنع الافراد کی قسم بتاتے ہیں۔ کما صَرّحَ بہ فی اسفارھم (جیسا کہ انکی معتمد کتابوں میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ت)

یا لَلعَجَب! اگر باقر غافل تھا "متبقِر" تو عاقل تھا۔ ولٰکن صَدَقَ ربُّنا تبارک و تعالیٰ (لیکن ہمارے رب تعالیٰ نے صدق فرمایا۔ت):

انہا لا تعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور[1] | آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔(ت)

---

[1] ای بمعنی فرد منتشر ۱۲ منہ

[2] باقر داماد شیعی ۱۲م

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/ ۴۶

marfat.com

ثالثاً تابع ومتبوع کا یہ قول کہ "جانب مبدء میں بُخل نہ ہونا مستلزمِ فیضان ہے" اصولِ سنّت سے محض مباین۔ اہلِ سنّت کا ایمان ہے کہ مبدئ تبارک و تعالیٰ جواد، کریم، اکرمُ الاکرمین ہے جَلَّ جَلَالُہٗ وَ تَقَدَّسَ فَعَالُہٗ۔ مگر بایں ہمہ کوئی شَے اس پر واجب نہیں مانتے۔

عالم جب تک نہ بنایا تھا وہ جب بھی جواد تھا، اور اگر کبھی نہ بناتا تاہم جواد ہوتا۔ نہ اِس نہ بنانے سے کوئی عیب اُسے لگتا نہ کوئی نقصان اس کے کمالِ اکمل میں آتا۔ کسی شَے کا ایجاد و اِعدام کچھ اس پر ضرور نہیں۔

قال تعالیٰ: فعّال لما یرید[1] (تمہارا رب جو چاہے کرے۔ ت) وقال تعالیٰ: یفعل اللہ مایشاء[2] و یحکم ما یرید[3] (اور اللہ جو چاہے کرے اور وہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔ ت) وقال تعالیٰ: لا یسئل عمّا یفعل وھم یُسئلون[4] (اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے اور ان سب سے سوال ہوگا۔ ت) وھٰذا واضح جلیّ عند کل مَن نوّر اللہ بصیرتہ (اور یہ واضح اور خوب روشن ہے ہر اس شخص پر جس کی بصیرت کو اللہ تعالیٰ نے منوّر فرمایا۔ ت) ـــ ومن لم یجعل اللہ لہ نورًا فمالہ من نور[5] (اللہ تعالیٰ فرمان ہے: جسے اللہ تعالیٰ نُور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت)

تو یہ استلزام بھی اسی فلسفۂ ملعونہ پر مبنی کہ قادرِ مختار تعالیٰ شانہٗ کو فاعلِ موجِب اور ایجادِ عالم کو اُس کے کمال کا سبب جانتے ہیں۔ تعالی اللہ عمّا یقول الظّٰلمون علوًّا کبیرا (اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔ ت)

رابعًا متفلسف تابع نے شطرنج میں بغلہ اور طنبور میں ایک نغمہ اور زائد کیا کہ "اگر غیر اَحق صادر اور اَحق غیر صادر ہو تو ترجیح مرجوح لازم آئے گی۔"

سُبحٰن اللہ! نہ وہاں کوئی احق، نہ قادر حمید، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ پر تمہاری عقولِ سخیفہ حاکم۔ نہ ہمارے نزدیک اُس کے ارادہ کے سوا کوئی مُرجّح۔ اور ہو بھی تو اس پر کچھ اعتراض نہیں۔

قال تعالیٰ: اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ[6] (حکم نہیں مگر اللہ کا۔ ت)۔ وقال تعالیٰ: واللہ یحکم لامعقب لحکمہ[7] (اور اللہ حکم فرماتا ہے اس کا حکم پیچھے ڈالنے والا کوئی نہیں۔ ت)

---

[1] القرآن الحکیم ۱۱/ ۱۰۷ و ۸۵/ ۱۶
[2] القرآن الکریم ۱۴/ ۲۷
[3] " " " ۵/ ۱
[4] " " " ۲۱/ ۲۳
[5] " " " ۲۴/ ۴۰
[6] " " " ۱۲/ ۴۰
[7] " " " ۱۳/ ۴۱

marfat.com

وقال تعالیٰ :

وربك یخلق مایشاء و یختار ماکان لھم الخیرۃ سبحٰن اللہ و تعٰلیٰ عما یشرکون [1]

اور تمہارا رب پیدا کرتا ہے جو چاہے اور پسند فرماتا ہے ان کا کچھ اختیار نہیں ، پاکی اور برتری ہے اللہ کو ان کے شرک سے ۔ (ت)

واضح ترکہوں — حاصلِ مذہب اہل سنّت یہ ہے کہ تمام مقدورات اُس جنابِ رفیع کے حضور یکساں ہیں ۔ کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح دوسرے کو مرجوح کہیں ۔

علامہ سنوسی شرح جزائریہ میں فرماتے ہیں :

ان الذی اوقع المعتزلۃ فی الضلالات ، کایجاب الثواب وفعل الصلاح والاصلح علی اللہ ، اعتمادُھم فی عقائدِھم علی التحسین والتقبیح العقلیین ، و قیاسھم افعالَ اللہِ تعالیٰ واحکامہ علیٰ افعال المخلوقین واحکامھم ، من غیران یکون فی ذٰلك جامع یقتضی التسویۃ فی الاحکام ، والذی اجمع علیہ اھلُ الحق اَنَّ الافعال کلّھا مستویۃ بالنّسبۃ الی تعلق قُدرۃ اللہ تعالیٰ وارادتہٖ [عہ] بھا [2] الخ ۔

جس چیز نے معتزلہ کو اللہ تعالیٰ پر ثواب اور فعل صلاح واصلح کے واجب قرار دینے جیسی گمراہیوں میں ڈالا وہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے عقائد میں حُسن وقبح کے عقلی ہونے پر اعتماد کیا اور اللہ تعالٰے کے افعال واحکام کو مخلوق کے افعال واحکام پر قیاس کیا حالانکہ کوئی ایسا امر جامع موجود نہیں جو احکام میں برابری کا مقتضی ہو ، اور جس پر اہلِ حق کا اجماع ہے وہ یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالٰے کی قدرت وارادہ کے ساتھ متعلق ہونے میں تمام افعال برابر ہیں ۔ (ت)

عہ ای فیقدر علیٰ کل شیئ ویفعل مایرید ۔ لاترجیح قبل ارادتہ وانما الترجیح بارادتہٖ فھی موجبۃ

یعنی وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے اور جو چاہتا ہے اس کے ارادہ سے پہلے کوئی ترجیح نہیں ، ترجیح توفقط اس کے ارادہ کی وجہ سے ہوتی ہے ۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] القرآن الکریم ۲۸ / ۶۸

[2] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی فی الامور المھمۃ فی الشریعۃ مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱ / ۲۵۰

marfat.com

وہاں صرف ترجیح اُس قدیر مجید عَزَّ مَجْدُہٗ کے ارادہ سے ہے۔ جس چیز کے ایجاد سے اس کا ارادہ متعلق ہوگیا اُسی نے ترجیح پا لی۔ شرح طوالع میں ہے:

تخصیص بعض المقدورات بالتحصیل، وبعضها بالتقدیم والتاخیر لابُدّ له من مخصِّص۔ لان نسبة جمیعِ المقدورات الیٰ ذاته متساویة ولیس هو نفس العلم، فانه تابعٌ للمعلوم، ولا القدرة فانّ نسبتها الی الجمیع علی وتیرةٍ واحدة۔ فلابُدّ من صفةٍ اُخریٰ من شانها التخصیص۔ وهی الارادة[1] اھ ملخصًا۔

بعض مقدورات کے تحصیل اور بعض کے تقدیم و تاخیر کے ساتھ خاص کرنے کے لئے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام مقدورات کی نسبت اللہ تعالےٰ کی ذات کی طرف مساوی ہے۔ اور وہ مخصص نفسِ علم نہیں کیونکہ وہ تو معلوم کے تابع ہوتا ہے اور نہ ہی وہ قدرت ہے کیونکہ اس کی نسبت سب کی طرف ایک جیسی ہے لہٰذا کسی اور صفت کا ہونا ضروری ہے جس کی شان تخصیص ہے اور وہ ارادہ ہے اھ تلخیص۔ (ت)

اور بفرضِ باطل اگر یہاں کوئی مرجّح ہو بھی تو اُس کا اتّباع مولیٰ مقتدر جلّ جلالہٗ پر ضرور نہیں۔ اُسے اختیار ہے چاہے راجح کو کبھی نہ کرے اور مرجوح کو خلعتِ وجود عطا فرمائے۔ زِنہار اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔

شرحِ مواقف میں ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الرجحان لاهو محرك الارادة۔ هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام۔ وقد رأینا تصدیق ذٰلك، فی قَعْبَیِ العطشان و طریقی السالك، فارادة الله سبحٰنه اولیٰ بذٰلك ۱۲ منه۔

چنانچہ ارادہ موجب رجحان ہے نہ کہ رجحان محرکِ ارادہ۔ اس مقام کو یوں ہی سمجھنا چاہیئے، اور تحقیق ہم نے اس کی تصدیق پیاسے کے دو پیالوں اور چلنے والے کے دو راستوں میں دیکھی ہے۔ پس اللہ سبحٰنہٗ و تعالےٰ کا ارادہ اس کے لئے اولےٰ ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح طوالع الانوار من مطالع الانظار

marfat.com

اِعلَم اَنّ الامۃ قد اجمعت اجماعًا مرکّبًا علیٰ اَنّ اللہ تعالیٰ لایفعل القبیح و لا یترك الواجب ۔ فالاشاعرۃ من جھۃ انّہ لاقبیح منہ ولاواجب علیہ ۔ واَمّا المعتزلۃ فمِن جھۃ اَنّہ ماھوقبیح یترکہ ومایجبُ علیہ یفعلہ ۔ ونحن قد بیّنّا فیما تقدم انہٗ تعالیٰ الحاکم فیَحکم بمایرید ویفعل مایشاء ۔ لا وُجوب علیہ کمالاوجوب عنہ ولا استقباح منہٗ[1] اھ ملتقطا ۔

تُو جان لے کہ اُمت کا اس پر اجماع مرکب ہو چکا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ فعل قبیح نہیں کرتا اور نہ واجب کو ترک فرماتا ہے ۔ اشاعرہ تو اس جہت سے کہتے ہیں کہ جو کچھ اس کی طرف سے ہو وہ قبیح نہیں اور اس پر کچھ واجب نہیں ۔ اور معتزلہ اس جہت سے کہ جو قبیح ہے وہ اس کو ترک کرتا ہے اور جو واجب ہے وہ اُس کو کرتا ہے ۔ اور بیشک ہم ما قبل میں واضح کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حاکم ہے جو چاہتا ہے حکم فرماتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے اس پر کچھ واجب نہیں جیسا کہ اس سے کچھ واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے کچھ قبیح ہے اھ التقاط ۔ (ت)

مولیٰ ناصح محمد آفندی برکلی طریقۂ محمدیہ و سیّدی عارف باللہ عبد الغنی نابلسی اس کی شرح حدیقۂ ندیہ میں فرماتے ہیں :

لایلزم علیہ تعالیٰ شیٔ من فعل صلاحٍ او اصلحَ ، او فسادٍ او افسد بل ھوالفاعل العدل المختار ، و یخلق اللہ مایشاء و یختار[2] اھ مختصرًا ۔

اللہ تعالیٰ پر فعل صلاح یا اصلح یا فساد یا افسد میں سے کچھ بھی لازم نہیں بلکہ وہ فاعل ، عادل ، مختار ہے ۔ اور جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور پسند فرماتا ہے اھ اختصار ۔ (ت)

شرح عقائد نسفی میں ہے :

لیت شعری مامعنیٰ وجوب الشیٔ علی اللہ تعالیٰ ، اذلیس معناہ استحقاق تارکہ الذم والعقاب ، وھو ظاھر ، ولا لزوم صدورہٖ عنہ تعالیٰ بحیث لایتمکن من الترك بناءً علی استلزامہ

کاش میرا علم حاضر ہو ۔ اللہ تعالیٰ پر کسی شیئ کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ یہاں یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک ذم و عقاب کا مستحق ہے اور وہ ظاہر ہے ۔ اور نہ ہی یہ معنی ہو سکتا ہے کہ اُس واجب کا صدور اللہ تعالیٰ

---

[1] شرح المواقف المرصد السادس المقصد السادس منشورات الشریف الرضی قم ایران ۸/ ۱۹۶-۱۹۵

[2] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی الفصل الاول المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۱/ ۲۴۹

marfat.com

مُحالاً من سفه او جهلٍ او عبث او بخل او نحوِ ذٰلك ۔ لانّه رفضٌ لقاعدۃ الاختیار، ومَیلٌ الی الفلسفۃ الظاھرۃ العوار۔[1]

سے لازم ہے بایں طور کہ اس کے ترک پر قادر نہیں اس بنیاد پر یہ محال کو مستلزم ہے یعنی سفہ، جہل، عبث، بخل یا اس کی مثل کوئی اور قباحت لازم آئے گی۔ یہ معنی اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس سے مختار ہونے کے قاعدے کا ٹوٹ جانا اور اس سے فلسفہ کی طرف میلان لازم آتا ہے جس کا عیب ظاہر ہے۔ (ت)

دیکھو اِس عبارت میں اُس فلسفی کے الزام بخل کا بھی رَدّ ہے۔ وللہ الحجۃ السامیۃ (اور اللہ تعالٰی ہی کی حجت بلند ہے۔ ت) — اور یہ سب مطالب کہ علماء نے افادہ فرمائے فرداً فرداً اُن آیات کریمہ سے کہ فقیر نے تلاوت کیں، ثابت۔ اور اگر کچھ نہ ہوتا سوا آیۂ کریمہ" انّ اللہ علٰی کل شئ قدیر[2] (بے شک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ ت) کے، تو بس تھی، کہ مرجوح بھی ایک شے ہے اور ہر شے مقدور — اور معنیٰ قدرت نہیں مگر صحتِ فعل و ترک، یعنی کرے یا نہ کرے دونوں یکساں، اور کسی تقدیر پر کچھ حرج و نقصان نہیں۔

طوالع میں ہے:

القادر ھوالذی یَصِحُّ منه ان یفعل المقدور وان لا یفعل[3] اھ۔

قادر وہ ہے جس سے مقدور کو کرنا اور نہ کرنا دونوں صحیح ہوں اھ۔ (ت)

پھر ترجیحِ مرجوح کا اِلزام کیسا! — اور قادر مختار پر یہ تقوّلات کس شریعت میں روا!

ثم **اقول** بعبارۃٍ اخصر (پھر میں مختصر عبارت کے ساتھ کہتا ہوں۔ ت) ہم پوچھتے ہیں قولِ زید" لَزِمَ ترجیحُ المرجوح" (مرجوح کو ترجیح دینا لازم آیا۔ ت) سے کیا مقصود؟ — آیا استحالۂ ذاتیہ؟ — تو بیّن البطلان کہ وہ ہماری قدرتِ فانیہ زائلہ، قاصرہ باطلہ کے تحت میں داخل — نہ کہ قدرتِ باقیہ تامّہ، کاملہ دائمہ — یا یہ کہ خدا کو عیب لگے گا؟ — تو یہ وہی اس غنیِ حمید کو بندوں پر قیاس کرنا، اور رصد ہا نصوصِ قرآنیہ سے مُنہ پھیرنا ہے۔

ہمارے فعل بھلے بُرے سب طرح کے ہیں اور وہ جو کچھ کرے سب اچھا — وہی کام ہم کریں ہم پر اعتراض ہو۔ وہ کرے اس پر اصلاً اعتراض نہیں — یقین نہ آئے تو کافر کی حمایت میں کسی مسلمان کو قتل کر دیکھو۔

---

[1] شرح عقائد النسفی دار الاشاعۃ العربیۃ قندھار افغانستان ص ۶۷

[2] القرآن الکریم ۲/۲۰ و ۲/۱۰۶ و ۲/۱۰۹ و ۲/۱۴۸ و ۲/۲۵۹

[3] طوالع الانوار من مطالع الانظار

اور اُس نے بارہا کفّار کو مسلمین پر غلبہ دیا۔

واللہ! یہ وہ جگہ ہے کہ مومن کا دل اپنے مولیٰ کی محبت سے چھلکے، العظمۃُ للّٰہ (عظمت اللہ کے لئے ہے۔ت) جمیل کی ہر بات جمیل۔ (ہیہات ہیہات، بلاتشبیہ) میلے کپڑے کہ بدصورت پر سخت بدنما ہوں کسی حسین کو پہننے دیجئے، دیکھئے کتنی بہار دیتے ہیں، وللّٰہِ المَثَلُ الاعلیٰ (اور اللہ ہی کے لئے ہے سب سے برتر شان۔ت) عیاذاً باللہ (اللہ کی پناہ۔ت) اگر وہ اپنے بندۂ مسلمان کو دوزخ میں ڈالے (اور اُسی کے وجہ کریم کی پناہ)۔ اُس وقت اُس مومن سے پوچھئے تیرے رب نے یہ کام کیسا کیا؟ — واللہ! یہی کہے گا کہ بہت اچھا، نہایت خوب، کمال بجا، ولٰکن عافیتك اوسعُ لی (لیکن تیری عافیت میرے لئے زیادہ وسعت والی ہے۔

بالجملہ زید کا یہ قول انواعِ ضلالات وجہالات کا مجمع — اور صریح فلسفہ و اعتزال اُس کا منبع — نسأل اللّٰہَ العافیۃ، ولاحول ولاقوۃ الّا باللّٰہ العزیز الحکیم (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں، اور گناہ سے بچنے کی طاقت اور نیکی کرنے کی قوت نہیں مگر اللہ عزت والے حکمت والے کی توفیق سے۔ت)۔

قولِ ششم

میں کہ "عقولِ عشرہ کا تمام نقائص و قبائح سے مقدّس و مُنزّہ، اور اُن کے علم کا تام و محیط باحاطۂ تامہ ہونا نقل کیا۔ یہاں تک کہ کوئی ذرّہ ذرّاتِ عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں"۔ یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب والشہادہ کی ہے جَلَّ وَ عَلا۔

قال تعالٰی:

ومایعزُبُ عن ربك من مثقال ذرّۃٍ فی الارض ولا فی السماء[1] — نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرّہ برابر چیز زمین میں اور نہ آسمان میں۔

اور اس کا غیرِ خدا کے لئے ثابت کرنا قطعاً کفر، العزّۃُ للّٰہ (عزّت اللہ کے لئے ہے۔ت) اِس عدمِ اِمکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر و اشکاف، اور کتنے صریح نصوصِ قرآنیہ کا خلاف ہے۔

قال تعالٰی: ومایعلم جنود ربك الّا ھو[2]۔ کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۶۱
[2] القرآن الکریم ۷۴/ ۳۱

marfat.com

اس کے سوا۔

وقال تعالیٰ: الیه یردّ علم الساعة[1]۔ اسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالیٰ: ویقولون متٰی ھٰذا الوعد ان کنتم صٰدقین ہ قل انما العلم عند اللّٰہ و انّما انا نذیر مبین[2] کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اس کا علم تو خدا ہی کو ہے، اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالیٰ: لایحیطون بشیئٍ من علمه الّا بما شاء[3]۔ نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ، مگر جتنا وہ چاہے۔

وقال تعالیٰ حکایةً عن ملٰئکته: سُبحٰنك لا علم لنا الّا ما علّمتنا انك انت العلیم الحکیم[4] پاکی ہے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تُو نے ہمیں سکھایا۔ بیشک تو ہی ہے دانا، حکمت والا۔

سبحٰن اللّٰہ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ "عقولِ عشرہ" ملٰئکہ سے عبارت ہے۔ اگرچہ یہ بات محض غلط، کہ جو امور وہ بے عقول ان دس عقول کے لئے ثابت کرتے ہیں، صفات ملٰئکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے۔ ولا اکذب ممّن کذب به القراٰن (اس سے بڑھ کر کوئی جھوٹا نہیں جس کو قرآن نے جھوٹا قرار دیا۔ ت) بلکہ یہ صرف اُن سُفہاء کے اوہام تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

ان ھی الّا اسماء سمیتموھا انتم و اٰباؤکم ما انزل اللّٰہ بھا من سلطٰن[5]۔ وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ لئے ہیں۔ اللہ نے ان کی کوئی سند نہیں اتاری۔ (ت)

تاہم اگر مان لیں، اور یوں سمجھیں کہ مشرکینِ عرب نے شانِ اَملاک (فرشتے) میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی کہ اُنھیں عورتیں ٹھہرایا۔ کفارِ یونان نے وہ اِفراطِ خالص بنایا کہ اوصافِ خَلق سے متعالی بنایا۔ تو اب اس آیۂ کریمہ سے اُن عقول کی حالتِ اِدراک دیکھئے۔

کس طرح ان احمقوں کو جھٹلاتے، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہ کریم کے لئے خاص ٹھہراتے ہیں۔ صَدق اللّٰہ تعالیٰ:

---

[1] القرآن الکریم ۴۱/۴۷
[2] القرآن الکریم ۶۷/ ۲۵ و ۲۶
[3] ؍؍ ؍؍ ۲/ ۲۵۵
[4] ؍؍ ؍؍ ۲/ ۳۲
[5] ؍؍ ؍؍ ۵۳/ ۲۳

marfat.com

سیکفرون بعبادتھم ویکونون علیھم ضدًّا[1]۔ عنقریب وہ ان کی بندگی سے منکر ہوں گے اور ان کے مخالف ہو جائیں گے۔ (ت)

اِعلام بقواطع الاسلام میں ہے:

من ادّعی علم الغیب فی قضیّۃ او قضایا لایکفر ومن ادّعی علمہ فی سائر القضایا کفر[2]۔ جس نے ایک قضیہ یا چند قضایا میں علم غیب کا دعوٰی کیا وُہ کافر نہ ہوگا۔ اور جس نے تمام قضایا میں اپنے علم کا دعوٰی کیا وہ کافر ہوجائیگا۔ (ت)

اور اسی میں علمائے حنفیہ سے کفرِ مُتَّفَقٌ عَلَیہ کی فصل میں منقول:

او وصف مُحْدَثا بصفاتہ او اسمائہ[3] الخ۔ یا کسی حادث کو اللہ تعالٰی کی صفات یا اس کے اسماء کے ساتھ متصف کیا الخ (ت)

غرض حکمِ مسئلہ واضح ہے۔ صرف محلِّ نظر اس قدر کہ یہاں زید نے لفظِ عِندَھُم لکھ دیا کہ صراحۃً حکایت پر دال۔

اقول مگر قطع نظر اس سے کہ جملہ لا یمکن ان لا یعلم العقل الاول مثلاً الخ (یہ ناممکن ہے کہ مثلاً عقل اوّل کو علم نہ ہوا الخ۔ ت) کہ خود کفر جلی ہے، داخلِ حکایت نہیں، بلکہ تنزیہِ تام پر تفریع ہے کما یشھد بہ سَوقُ البیان (جیسا کہ سیاقِ بیان اس پر شاہد ہے۔ ت)۔ عجب کرتا ہُوں کہ یہ اُسے مفید ہوا۔ اُس نے مجرّدات کا جزئیاتِ مادّیہ کو بروجہ جزئی جاننا اپنا مذہبِ محقق بتایا، اور اسکی حقانیت پر اس قول کو دلیل ٹھہرایا، تو وہ یہاں محض محلِّ نقل وحکایت میں نہیں، بلکہ مقام تمسّک واستناد میں ہے۔ وُہ بھی مُجیبًا و مُنتصِرًا، نہ سائلاً وصائلاً۔ تو یہ صاف اَمارتِ رضا وقبول ہے کما لا یخفٰی علٰی کلّ عاقل، فضلاً عن فاضلٍ (جیسا کہ ہر عاقل پر پوشیدہ نہیں چہ جائیکہ فاضل پر پوشیدہ ہو۔ ت)۔ علاوہ بریں ہم ثابت کر آئے کہ ایسے اقوال کا بہ تصریحِ حکایت بیان کرنا بھی حلال نہیں جب تک مقرون بہ رَدّ وانکار نہ ہو۔

وبعد اللتیا والتی اِس قول کی شَناعت وبَشاعت میں شک نہیں، تَدَبَّرْ تَدرِ (غور کر،

---

[1] القرآن الکریم ۱۹/ ۸۲

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقت ترکی ص ۳۵۹

[3] " " " " " " " " " ۳۷۴

توسمجھ لے گا۔ ت)۔

قولِ ہفتم

یں اُس کفرِ بواح کو خُوب چمکایا اور رُوئے ریا سے پردۂ حیا اٹھا کر حقِّ مبین و قولِ محققین ٹھہرایا۔ صاف لکھا کہ:

عدمِ زمانی حقیقۃً عدم نہیں جس نے کسی وقت میں خلعتِ وجود پایا یا پائے گا، وہ نہ معدوم تھا، نہ معدوم ہو۔ بلکہ یہ فقط پردہ و حجاب ہیں۔ پہلے نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ اور اب نہ رہا، یعنی چھُپ گیا۔ ورنہ حقیقۃً وہ واقع و نفسُ الامر میں وجود سے مُنفک نہیں۔ اِنّا للّٰہِ و اِنّا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور ہم کو اسی طرف پھرنا ہے۔ ت)۔

اس قولِ شنیع پر جو شناعاتِ شدیدہ لازم، حدِ عَدّ سے خارج۔ ولکن مالا یُدرَكُ کُلُّہٗ لا یُترَكُ کُلُّہٗ (لیکن جو چیز مکمل طور پر پائی نہ جا سکتی ہو وہ مکمل طور پر چھوڑی نہ جائیگی۔ ت)

فاقول و باللہ التوفیق (تو میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے توفیق ہے۔ ت):

اوّلاً نصوصِ صریحۂ قرآنیہ کا خلاف، اللہ تبارک و تعالےٰ فرماتا ہے:

اَوَلا یذکر الانسان انّا خلقنٰہ مِن قبل ولم یك شیئًا[۱] کیا آدمی یاد نہیں کرتا کہ ہم نے اُسے بنایا اس سے پہلے، اور وُہ کچھ نہ تھا۔

زید مُتفلسِف کہتا ہے: تھا کیوں نہیں؟ البتہ پوشیدہ تھا۔ حق جَلَّ وَ عَلا فرماتا ہے:

وانّہ اھلك عادا الاولیٰ ٥ و ثمودَ فما اَبقٰی[۲] اللہ نے ہلاک کر دیا اگلی قوم عاد کو اور ثمود کو، سو ان میں کوئی باقی نہ رکھا۔

زیدمتفلسف کہتا ہے: باقی کیسے نہیں؟ واقع و نفسُ الامر میں رُوحیں بدن سے متعلق ہیں، ہاں نگاہوں سے چھُپ گئے۔

رب تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے:

---

[۱] القرآن الکریم ۱۹/ ۶۷

[۲] " " ۵۳/ ۵۰ و ۵۱

marfat.com

کل من علیہا فان ۝ ویبقٰی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام[1] جتنے زمین پر ہیں سب فنا ہونے والے ہیں اور باقی رہے گا تیرے رب کا وجہ کریم عظمت وتکریم والا۔

زید متفلسف کہتا ہے: باقی تو سبھی رہیں گے مگر ـ اور پردہ میں، اور تو ظاہر۔

اسی طرح صدہا آیات واحادیث ہیں جن سے زنہار زید کو جواب ممکن نہیں۔ مگر یہ کہ جہاں جہاں قرآن وحدیث میں خلق وایجاد وابداع وتکوین واقع ہوئے ہیں، انھیں بمعنی ظہور، اور اماتت واہلاک وافنا واعدام کو بمعنی تغییب۔ اور عدم وفنا وموت وہلاک کو بمعنی غیبوبت (کہے[ع])

اور پُر ظاہر کہ یہ تاویل نہیں، تبدیل ہے، کہ ہرگز لغت وعرف کچھ اس کے مُساعد نہیں ــــ اَشقیائے فلاسفہ قرآن عظیم میں یوں ہی تحریف معنوی کرتے ہیں ــ جنت کیا ہے؟ لذّتِ نفسانی ــ نار کیا ہے؟ اَلمِ روحانی ــ تطلع علی الافئدۃ[2] (وہ آگ جو دلوں پر چڑھ جائے گی۔ ت) دیکھا فی عمدٍ ممددۃ[3] (لمبے لمبے ستونوں میں اُن پر بند کردی جائے گی۔ ت) سے کام نہیں۔ عِیاذًا باللہ (اللہ تعالٰی کی پناہ۔ ت)۔

وہ دن قریب آتا ہے کہ: یدعون الٰی نار جہنم دعًا[4] (جس دن جہنم کی طرف دھکا دے کر دھکیلے جائیں گے۔ ت) جہنم میں دھکا دے کر پوچھا جائے گا: افسحرٌ ھٰذا ام انتم لا تبصرون[5] کیوں بھلا یہ جادو ہے یا تمھیں سوجھتا نہیں؟ ـ اُس وقت اِن تاویلوں کا مزہ آئے گا۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین[6] (تو راستہ دیکھو میں بھی تمھارے ساتھ دیکھتا ہوں۔ ت)۔

اور ایک انھیں پر کیا ہے، دنیا بھر کے بدعتی نصوصِ شرع کے ساتھ یوں ہی کھیلتے ہیں ـ خود اصلِ بدعت ومنشاءِ ضلالت اِسی قسم کی تاویلیں ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں:

والوزن یومئذ الحق[7] تول اُس دن حق ہے ـ یعنی جانچ ہوگی، میزان کچھ نہیں۔

ع سقط من نسختنا المخطوطۃ ولا بد منہ او من نحوہ ۱۲ محمد احمد

---

[1] القرآن الکریم ۵۵/ ۲۶، ۲۷
[2] القرآن الکریم ۱۰۴/ ۷
[3] 〃 〃 ۱۰۴/ ۹
[4] 〃 〃 ۵۲/ ۱۳
[5] 〃 〃 ۵۲/ ۱۵
[6] 〃 〃 ۷/ ۷۱ و ۱۰/ ۲۰ و ۱۰/ ۱۰۲
[7] 〃 〃 ۷/ ۸

marfat.com

وجوہ یومئذ ناضرۃ ۵ الیٰ ربھا ناظرۃ[1] کچھ مُنہ اُس دن ترو تازہ ہوں گے اپنے رب کی طرف دیکھتے۔

یعنی اُس کی رحمت کی اُمید رکھتے رُویتِ الٰہی ہوئے، الیٰ غیر ذٰلك من الجھالات الکثیفة والضلالات الخسیفة (اس کے علاوہ بھاری جہالتوں اور ذلیل گمراہیوں سے۔ ت)۔

پھر کیا یہ تاویلیں اُن کے کام آئیں اور اُنھیں بدعتی ہونے سے بچالیا؟ ــــ تاہم وزن سے جانچ اور منہ دیکھنے سے امیدواری مراد ہونا اتنا بعید نہیں جس قدر بے لگاؤ تحریفیں اِس متفلسف کو کرنی پڑیں گی۔ کمالایخفیٰ ـ واللہ الھادی (جیساکہ پوشیدہ نہیں۔ اور اللہ ہی ہادی ہے۔ ت)۔

شفا شریف میں باطنیہ وغیرہم غُلاۃ کو ذکر کرکے فرماتے ہیں:

زعموا ان ظواھر الشرع لیس منھا شیئ علیٰ مقتضیٰ و مفھوم خطابھا۔ وانما خاطبوا بھا الخلق علیٰ جھة المصلحة لھم اذ لم یمکنھم التصریح، لقصور افھامھم۔ فمضمن مقالاتھم ابطال الشرائع وتکذیب الرسل والارتیاب فیما اتوا به[2] اھ ملخصًا۔

انھوں (باطنیہ) نے گمان کیا کہ نصوصِ شرع اپنے ظاہری الفاظ و خطاب کے مقتضیٰ پر نہیں، رسولوں نے تو مخلوق کو محض ان کی مصلحت کے اعتبار سے خطاب کیا کیونکہ مخلوق کی کم فہمی کی وجہ سے رسولوں کے لئے تصریح کرنا ممکن نہ تھا۔ ان لوگوں (باطنیہ) کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ احکامِ شرع باطل ہوجائیں، رسولوں کی تکذیب ہوجائے اور رسولوں کے لائے ہوئے احکام میں شک و شبہہ پیدا ہوجائے اھ تلخیص (ت)

اہلِ سنّت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں، اور اُن میں پھیر پھار حرام و ناہنجار۔ کما صُرِّحَ بہٖ فی کتبِ العقائد متنًا وشرحًا (جیساکہ کتبِ عقائد چاہے متن ہوں یا شرح میں اسکی تصریح کردی گئی ہے۔ ت)۔

ثانیًا جب وِعاءِ دہر میں باقی رہنا حقیقۃً وجود ٹھہرا اور اَعدامِ زمانیہ محض حجاب و خفا، تو لازم آیا کہ حضرت حق جلّ وعلا کسی موجود کو معدوم نہ کرسکے۔ اور اُس کی مخلوق پر اُس کا قابو نہ رہے کہ

---

[1] القرآن الکریم ۷۵/ ۲۲ و ۲۳

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر المکتبۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۶۹

غایت درجہ اُنھیں غائب کرسکتا ہے، صفحۂ دہر سے مٹانا کیونکر ممکن؟ کہ ہُوئی اَن ہُوئی کبھی نہ ہو گی ــــ وھٰذا بیّنٌ جدًّا (اور یہ خوب ظاہر ہے۔ ت)۔

والحاصل اَنّ العدم الحقیقی علٰی ھٰذا هو الارتفاعُ عن صفحةِ الدھر، کما اعترف به، وکلّ ما وُجِد او یُوجدُ فانّهٗ مرتسمٌ فیھا۔ وانّما المرتفع مالم یتناوله اسم الوجود من ازل الآزال الی ابدِ الاٰبود۔ فما دخل فی الکونِ ولو اٰنًا قد تناولهُ اسمُ الوجود۔ لا یمکن ان یصیر التّناولُ لا تناولًا، فاستحال العدمُ الحقیقی۔ والعیاذُ باللهِ تعالٰی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نظریے کی بنیاد پر عدمِ حقیقی، صفحۂ دہر سے مرتفع ہونے کا نام ہے، جیسا کہ زید نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ جو شئے بھی پائی گئی یا پائی جائے گی وُہ اس میں مرتسم ہے۔ مرتفع تو فقط وہ ہے جو ازل سے ابد تک اسمِ وجود سے موسوم نہ ہو۔ لہٰذا جو شئی کون میں ایک آن کے لئے بھی داخل ہوئی اسمِ وجود اس کو متناول ہوگیا۔ اور تناول کا لاتناول ہونا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ عدمِ حقیقی محال ہوا۔ اور اللہ تعالٰی کی پناہ۔ (ت)

ثالثًا جو مسلمان بہ شفاعتِ سیّد الشافعین صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلّم یا بہ محض رحمتِ ارحم الراحمین جلّت عظمتہ، جہنّم سے نکل کر جنّت میں جائیں اس مذہب پر لازم کہ وہ واقع ونفسُ الامر میں جہنم میں ہوں، اور اس نکلنے کا صرف یہ حاصل کہ اُن کا دوزخ میں ہونا مخفی ہے۔

یوں ہی ابلیس قبلِ انکارِ سجود جنّت میں تھا۔ قال تعالٰی:

فاھبط منھا فما یکون لك ان تتکبّر فیھا۔[1]

اُتر جنّت سے کہ تیرے لئے یہ نہ ہوگا کہ تُو اس میں غرور کرے۔

تو لازم کہ واقع ونفسُ الامر میں وہ جنّت میں ہے، اور یہ نکالنا فقط اُس امر کا چھپا ڈالنا۔

اگر کہئے اُن مسلمانوں کو عذاب وعِقاب کی تکلیف تو نہ رہے گی۔ ہم کہیں گے تمھارے طور پر بیشک رہے گی۔ نہایت یہ کہ چھُپے چوری۔ واستغفر اللہ العظیم (میں عظمت والے اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں۔ ت) اسی طرح شیطان کا اِلتذاذ۔

غرض یہ کہ کسی قدر کوشش کیجئے خفاء وظہور سے بڑھ کر کوئی بات نہ نکلے گی۔ اور کام واقع ونفس الامر سے ہے۔

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۳

marfat.com

رابعاً لازم کہ کافر بحالتِ کفر داخلِ جنت ہو —— مثلاً زید کافر تھا اب اسلام لایا تو اس کے کفر پر صرف عدمِ زمانی طاری ہوا جس کا محصّل اختفا سے زیادہ نہیں — وجودِ حقیقی کی نفی نہیں کرسکتا — اور کفر طبیعتِ ناعتیہ ہے کہ اپنے قیام کو طالبِ موضوع — اور تبدّلِ موضوع بہ اجماعِ عقلا ممنوع؛

فان القائم بھٰذا غیرُ القائم بذاک۔ اس لئے کہ جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے اور جو اُس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے (ت)

تو بالضرور وہ کفر کہ واقع ونفس الامر میں موجود ہے، زید ہی کی ذات سے قائم — اور قیامِ مبدءِ صدقِ مشتق کو مستلزم — تو حقیقۃً وہ کافر بھی ہے۔

اور ہر کافر کہ مسلمان ہوجائے بہ حکمِ شرع داخلِ جنت ہوگا تو بالضرورۃ لازم کہ یہ کافر با وصفِ کفر داخلِ جنت ہو — نہایتِ کار یہ کہ وہ کفر اُس کا بوجہِ عدمِ زمانی پوشیدہ ہے اور اسلام آشکارا۔

خامساً جب سابق ولاحق اَعدامِ زمانیہ سببِ احتجاب وخفا تو لازم کہ عالمِ ایجاد کا ذرّہ ذرّہ ازلی ابدی ہو — زید کل تک نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا — پرسوں نہ رہے گا یعنی چھُپ جائے گا — وجودِ حقیقی دائم وسرمدی — اس سے بڑھ کر کون سا کفر ہوگا!

تقریرہ ان القدم الذی نخصّہ بالملکِ العزیز جل جلالہ وصفاتہ العلیٰ لیس بمعنی ان لا یمرّ زمانٌ الّا وھو فیہ، او لا یخلو عنہ جزءٌ من اجزاء الزمان، فانّہ سبحٰنہ وتعالیٰ متعالٍ عن الزمان، لایمرّ علیہ زمانٌ کما لا یحیط بہ مکان، فھو مع کلّ زمان لکن لیس فی الزمان، وکذٰلک صفاتہ جلّت اسماءہٗ، اَلَا ترٰی انّ الفلاسفۃ قالوا بقدم العقول،

اس کی تقریر یہ ہے کہ کہ جو قدم ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور اُس کی صفاتِ عالیہ کے ساتھ مختص کرتے ہیں اُس کا یہ معنیٰ نہیں کہ کوئی زمانہ نہیں گزرتا مگر وہ اس میں ہوتا ہے یا یہ کہ اجزاءِ زمانہ میں سے کوئی جز اس سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ سبحٰنہ وتعالیٰ زمان سے برتر ہے۔ اُس پر زمان کا مرور نہیں ہوسکتا جیسا کہ مکان اُس کا احاطہ نہیں کرسکتا، چنانچہ وہ ہر زمان کے ساتھ ہے لیکن ہر زمان میں نہیں ہے۔ یونہی اس کی صفاتِ جلیلہ ہیں۔ کیا تُو نہیں دیکھتا کہ فلاسفہ نے عقول کو قدیم کہا تو ہم نے

ع یوں ہی لازم کہ مسلمان با وصفِ اسلام مخلّد فی النار ہو کما فی الارتداد، والعیاذ باللہ والبیات البیان (جیسا کہ ارتداد میں ہوتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ۔ جو بیان تمہارا وہی بیان ہمارا۔ ت) ۱۲ منہ

marfat.com

فاكفرناهم ، مع انهم لا يعتقدون قِدمها
بالمعنى المذكور لانها ايضًا ليست
عندهم من الزمانيات ، فاذن
لا نعني به الا انّ الشئ لا بداية لوجوده
كما نقصد بالابدية ان لا نهاية
لخلوده ، وهذا ظاهر جليٌّ ،
وقد صرّح به ائمة
الكلام كالامام الرّازي وغيره -
واذا كان الامر كما وصفنا لك، والاعدام
الزمانية لا تزيدُ عندك على
غيبةٍ وخفاءٍ فاذن ما نظنه آن
الحدوث و آن الفناء ليسا بهما،
ولا بهما بداية الوجود و نهايته،
وانما هما آنا بداية الظهور
وانتهائه - امّا الوجود الواقعي
فلا اول له ولا آخر ، اذ ليس في
الدهر على القول به امكان
يسع "يكون وقد كان" ——
فما خلت عنه الصفحة لا يرتسم
فيها ابدا ، وما ارتسم فيها
مرّةً لا ينمحِقُ عنها اصلا - فلابد
انّ كلّ موجودٍ كان مستقِرًّا فيها
من الازل ، ويبقى مستمرًّا الى الابد،
فثبت ان لا بداية لوجود العالم ولا نهاية،
وهذا ما اردنا الالزام به - يقول العبد الضعيف

انھیں کافر قرار دیا باوجودیکہ وُہ معنی مذکور کے ساتھ
عقول کے قدیم ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے ، کیونکہ
ان کے نزدیک عقول بھی زمانیات میں سے نہیں
ہیں ۔ تو اب قدیم ہونے سے ہماری مراد فقط یہ ہے
کہ شئی کے وجود کی ابتداء نہ ہو جیسا کہ ہم ابدیت
سے اس معنیٰ کا قصد کرتے ہیں کہ اس کے خلود کی
انتہا نہ ہو۔ اور یہ خوب ظاہر ہے۔ تحقیق اس کی
تصریح فرمائی ہے ائمہ کلام نے، جیسے امام رازی وغیرہ۔
اور جب معاملہ ایسا ہی ہے جیسا ہم نے تیرے لئے
بیان کیا اور اعدام زمانیہ تیرے نزدیک حجاب و
خفاء سے بڑھ کر نہیں ہیں تو اس صورت میں لازم
آئے گا کہ جس کو ہم آنِ حدوث اور آنِ فناء گمان
کرتے ہیں وہ آنِ حدوث و آنِ فناء نہ ہوں اور
نہ ہی اُن سے وجود کی ابتداء و انتہاء ہو بلکہ وہ تو
ظہور کی آنِ بدایت و آنِ نہایت ہوں گی ۔ رہا
وجودِ واقعی تو اس کا نہ اوّل ہے نہ آخر، کیونکہ
اس قول کی بنیاد پر دہر میں کوئی امکان نہیں جو
ہو سکتا ہو اور ہو چکا ہو۔ چنانچہ جس شئی سے
صفحۂ دہر خالی ہے وہ کبھی بھی صفحۂ دہر میں مرتسم
نہیں ہوگا اور جو اس میں ایک مرتبہ مرتسم ہوگیا ہے
وہ کبھی بھی اس سے نہیں مٹے گا۔ لہذا ضروری ہے
کہ ہر موجود اس میں ازل سے مستقر ہو اور ابد تک
مسلسل باقی رہے ، تو ثابت ہوگیا کہ وجود عالم
کی نہ ابتداء ہے نہ انتہاء ۔ اور یہی وہ الزام
ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔ عبد ضعیف کہتا ہے

marfat.com

لُطف به المولی اللطیف : انا لو اوسعنا المقال، فی اِبطال ھٰذا المُحَال ، فعندنا بحمد اللّٰه تعالٰی شوارق بوارق تبھر العماءعـہ ؛ وسحائب قواضب تمطرِ الدّماء ، ولئن تضرعنا الی القریب المجید ؛ لرجونا المزید ؛ ونلنا البعید ؛ ولکن فیما ذکرنا کفایۃ ؛ لاھلِ الدّرایۃ ؛ والحمد للّٰہ علیٰ حُسن الھدایۃ ؛

اللہ مہربان اس پر مہربانی فرمائے کہ اگر ہم اس محال کو باطل کرنے میں کلام کو وسعت دیں تو اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے ہمارے پاس ایسی چمکدار بجلیاں ہیں جو بلند بادل پر غالب آجائیں اور ایسی تیز برسنے والی بدلیاں ہیں جو خُون برسا دیں ۔ اور اگر ہم اپنے قریب بزرگی والے رب کی بارگاہ میں فریاد کریں تو مزید کی امید ہے اور ہم بعید کو بھی پالیں لیکن جس قدر ہم نے ذکر کیا ہے اس میں سمجھداروں کے لئے کفایت ہے، اور اچھی ہدایت پر اللہ تعالیٰ کیلئے تمام حمدیں ہیں ۔ (ت)

اے مسکین ! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علمِ باری عزَّ مجدُہٗ کی ہے کہ ازلاً و ابداً تمام کوائن ماضیہ و آتیہ کو محیط ، اور زمانہ سے مُنَزَّہ ——

لایعزب عنہ مثقال ذرّۃٍ فی السمٰوٰت و لا فی الارض[1]

اس سے غائب نہیں ذرّہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور نہ زمین میں ۔ (ت)

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا ، اب کہ بنا ، اب بھی بدستور ہے ۔ جب فانیات پر وعدہَ الٰہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اُس کے علم میں ہو گی ۔ عالَم بدلتا ہے اور اُس عالِم کا علم نہیں بدلتا ۔ شے پر تین حال گزرے ؛ عدم ، حدوث ، فنا ۔ وہ اُسے اِن تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے اور ابد تک جانے گا ۔ معلوم میں تغیّر آیا اور علم میں اصلاً تغیّر نہ ہوا ۔ البتہ صرف ہماری زبان میں کہ دائرہَ زمان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی ۔ اُس علم سے تعبیریں متعدد ہوگئیں ، یعنی ؛ یُوجَدُ ، موجود ، کان وُجِدَ ۔

غرض یہی ہے وہ نحوِ وجود جس میں تبدُّل کو راہ نہیں ۔ اب چاہے اِسے تم اپنی اصطلاح میں "وِعائے دہر" کہو ، یا "حاقِ واقع" یا کچھ اور —— مگر حاشا کہ یہ اشیاء کا وجود حقیقی ذاتی نہیں ، نہ اِس میں حصول سے شے کو فی نفسہٖ

عـہ ھو اللجاج لانھم قلیلا ما یلتھون ۱۲ منہ

---

[1] القرآن الکریم ۳/۳۴

موجود کہیں، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں۔

زمانیات کا وجود و عدم حقیقۃً یہی ہے جسے زید ظہور و خفا کہتا ہے۔ کافر مسلمان ہوا، قطعاً اُس کا کفر نفسُ الامر میں مُنعدِم ہوگیا کہ وہ زنہار اب اُس کی ذات سے قائم نہیں، اور اس کا کون فی نفسہٖ نہیں مگر کَوْنٌ فی الموضوع۔ مسلمان دوزخ سے نکلا، یقیناً وہ حالت معدوم ہوگئی کہ یہ بھی عرض ہے اور بعد زوال باطل و مرفوع ـــــ وعلٰی ہٰذا القیاس۔

یا ہٰذا! اگر صرف وجودِ علمی، وجودِ واقعی ہو تو ممتنعات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے کہ علم میں حَجر نہیں۔ موجود و معدوم سب سے متعلق ہوتا ہے ـــــ مَعَ ھٰذا ہر عاقل جانتا ہے کہ علمِ عالِم میں وجودِ شَے سے شَے کو موجود نہیں کہہ سکتے ـــــ طوفانِ نوح مفقود ہے اور ہمارے علم میں موجود۔ قیامت ہنوز معدوم ہے اور ہمارے ذہن کو معلوم ـــ ولن یقاس العلم بالواقع، فاین الحکایۃ من المحکی عنہ (علم کا اندازہ واقع سے نہیں لگایا جاتا تو کہاں حکایت اور کہاں محکی عنہ۔ ت)۔

اے نادان! یہ دقتیں جو تجھے پیش آئیں اِس سَفاہت کا ثمرہ تھیں کہ اُس وِعاءِ مُختَرع کا نفس الامر نام رکھ کر اُس میں بقا و استمرار کو حقیقۃً وجودِ اَشیا مانا اور اَعدامِ سابقہ و لاحقہ زمانیہ کو محض اِحتجاب و خفا جانا

ع فَلَیْتَ النَّمْلَ لَمْ تَطِرِ

(کاش! چیونٹی نہ اُڑتی۔ ت)

اور اُس پر طُرّہ یہ ہے کہ وِعاءِ دہر کو ظرفِ حقیقی جُداگانہ ٹھہرایا۔ اور زمانیات کا وجودِ دہری وجودِ زمانی سے علٰحدہ بتایا، یہاں تک کہ تمام اجزائے زمان سے اِنعدام پر بھی بقا باقی رکھی۔ اور اس تقریر پر مَنہَجِ عقلی سے بھی جو استحالات قائم، مُشتغِلانِ فلسفہ و کلام و مُعتادانِ جِدال و خِصام پر مُختفی نہیں ـــ مگر ہم ان میں اِطالت سے اِضاعتِ اوقات نہ کریں گے کہ شانِ فتوٰی واجبُ الاِعْظَام نہ یہ چپقلش ہمارا کام۔ ومِنْ حُسنِ اسلامِ المرءِ ترکُہٗ مالا یَعْنِیْہِ[1] (آدمی کے اسلام کا حُسن یہ ہے کہ وہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے۔ ت)۔

تنبیہ: قد علمنا اَنَّ الکلام ھٰھنا سَیَنجَرُّ تحقیق ہمیں معلوم ہے کہ کلام ایک مشکل علمی مسئلہ کی

---

[1] جامع الترمذی ابواب الزہد باب ماجاء من تکلم بالکلمۃ لیضحک الناس امین کمپنی دہلی ۲/۵۵
سُنن ابن ماجہ ابواب الفتن باب کف اللسان فی الفتنۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۹۵
مسند احمد بن حنبل عن حسین رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۲۰۱

marfat.com

الیٰ مسئلة عویصةٍ فی العلم — ولکنّها انما
تغاص علی الذین جعلوا قلوبهم
وراء ظنونهم، او اعتادوا الجدال ؛
وقیل وقال ؛ وکثرة السؤال ؛ و رکض
البغال[ع۱] ؛ فی مضیق المجال ؛ امّا اهل
السنة فهم بحمد الله اٰمنون فرحون ؛
بفضل الله مستبشرون، لا یصعب علیهم
شئ من مسائل الذات ؛ و دقائق الصفات ؛
کیف وانّهم اصّلوا اصلاً فی اصول الدین ؛
فهو وردهم وهو صدرهم فی کل حین ؛
و ذٰلك انّ ما اثبته الشرع فسمعًا و
طاعة، وما ردّه فالیك عنّا،
وما لم یخبر فعلمه الی
الله — وهم لا یجزون[ع۲] التقوّل
علی الله سبحٰنه و تعالٰی من
دون ثبت او اشارة من علم
— سبحٰنك لا علم لنا الّا ما علّمتنا
انك انت العلیم الحکیم[۱]

طرف بڑھے گا۔ لیکن وہ مسئلہ اُن لوگوں پر دشوار
اور پیچیدہ ہوگا جنھوں نے اپنے دلوں کو گمانوں کے
پیچھے کردیا۔ یا وہ جھگڑے، قیل وقال، کثرتِ سوال اور
تنگ میدان میں خچروں کو ایڑ لگانے کے عادی ہیں۔
رہے اہلِ سنّت وجماعت تو وہ بحمداللہ ایمان لانیوالے
خوش ہونیوالے اور اللہ تعالیٰ کے فضل پر خوشیاں
منانے والے ہیں۔ ان پر مسائل ذات اور دقائق
صفات میں سے کچھ بھی دشوار نہیں، کیسے دشوار ہوسکتا
ہے جبکہ خود انھوں نے دین کے اصول بیان کئے
ہیں اور دین میں وہی گھاٹ ہے جس پر ہر وقت ان کا
آنا جانا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جس کو شرع نے
ثابت کیا ہم اسی کو سُنتے اور مانتے ہیں۔ اور جس کو
شرع نے رَد کردیا تو وہ ہماری طرف سے تیری طرف
لوٹا اور جس کی خبر شرع نے نہ دی تو اس کا علم
اللہ تعالیٰ کو ہے۔ وُہ اللہ سبحٰنہ وتعالیٰ کے بارے
میں دلیل وعلم کے بغیر گفتگو کو روا نہیں رکھتے۔
پاکی ہے تجھے، ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تُو نے ہمیں
سکھایا، بیشک تُو ہی علم وحکمت والا ہے۔ (ت)

ع۱ خصّها بالذکر لانها لا تصلح لکرّ ولا فرّ ۱۲ منه (قدس سره)

بطور خاص اس کا ذکر کیا کیونکہ یہ کرّ وفر کی صلاحیت نہیں رکھتا ۱۲ منہ (ت)

ع۲ کذا فی نسختنا المخطوطة (لا یجزون) یصح معناه ایضًا۔ لکن یخالج صدری انه لا یجیزون وسقطت الیاء من قلم الناسخ، فان الاخطاء وقعت منه کثیرا و صوّبنا بالصعوبات یطول ذکرها ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

---

۱ القرآن الکریم ۲/ ۳۲

marfat.com

وأخرج الطبرانی فی الاوسط وابن عدی والبیهقی وغیرهم عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم تفکروا فی آلاء اللہ، ولا تفکروا فی اللہ[1]

طبرانی نے اوسط میں، ابن عدی نے اور بیہقی وغیرہ نے سیدنا ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اور انھوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت فرمایا کہ اللہ تعالٰی کی نعمتوں میں غور کرو اور اللہ تعالٰی کی ذات میں غور مت کرو۔ (ت)

وأخرج ابونعیم فی الحلیة عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی اللہ[2]

ابونعیم نے حلیہ میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اور انھوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا کہ اللہ تعالٰی کی مخلوق میں غور کرو اور اللہ تعالٰی کی ذات میں مت غور کرو۔ (ت)

وأخرج ابوالشیخ فی العظمة عن ابن عباس تفکروا فی کل شیئ، ولا تفکروا فی ذات اللہ، فان بین السماء السابعة الی کرسیه سبعة آلاف نور، وھو فوق ذلك[3]

ابوالشیخ نے عظمت میں ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا کہ ہر شیئ میں غور کرو اور اللہ تعالٰی کی ذات میں مت غور کرو، اس لئے کہ ساتویں آسمان اور اس کی کرسی کے درمیان سات ہزار نور ہیں اور وہ اس سے فوق ہے، (ت)

وأخرج ایضا عن ابی ذر عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم کلفظ الحلیة وزاد "فتھلکوا"[4] نسأل اللہ العفو والعافیة۔

نیز اس نے ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اور انھوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے حلیہ کے لفظوں کی مثل روایت کی اور اس میں یہ لفظ بڑھایا "فتھلکوا" یعنی تم ہلاک ہوجاؤ گے۔ ہم اللہ تعالٰی سے عافیت طلب کرتے ہیں۔ (ت)

---

[1] المعجم الاوسط حدیث ۶۳۱۵ مکتبۃ المعارف ریاض ۷/ ۱۷۲
شعب الایمان " ۱۲۰ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۳۶
الکامل لابن عدی ترجمہ وازع بن نافع العقیلی دار الفکر بیروت ۷/ ۲۵۵۶

[2] کشف الخفاء حدیث ۱۰۰۳ ۱/ ۲۷۸
[3] کشف الخفاء حدیث ۱۰۰۳ ۱/ ۲۷۸ و کنز العمال حدیث ۵۷۰۴ ۳/ ۱۰۶

[4] کنز العمال حدیث ۵۷۰۵ موسسۃ الرسالہ بیروت ۳/ ۱۰۶

marfat.com

قولِ ہشتم

کی شناعت اقوالِ سبعہ سابقہ کے حکم سے خود ہی روشن ہوگئی ؏
قیاس کُن زگلستانِ اُو بہارش را
(اس کے گلستان سے اسکی بہار کا اندازہ کرو۔ت)

یہ کفریات تھے جن پر اس قدر ناز ہے ۔ یہ گمراہیاں تھیں جن کا اتنا وقار و اعزاز ہے ۔ اور ہر مسلمان پر واضح کہ ایسی چیز کی مدح وستائش کس اعلیٰ درجۂ خباثت پر ہوگی۔

وَاِنْ بَغَيْتَ التفصيل فاقول وعلى الله التعويل (اگر تُو تفصیل چاہتا ہے تو میں کہتا ہوں اور اللہ تعالےٰ ہی پر بھروسہ ہے ۔ت)

اوّلاً وہ اس کتاب کو تدقیق فصیح و تحقیق صریح و اکتناہِ حقائق کہتا ہے ۔ اور یہ الفاظ تصحیح مضامینِ کتاب میں نصِ صریح ——— اور معلوم کہ وہ مذاہبِ مُکفرۂ فلاسفہ سے مشحون ——— اور عُلماء فرماتے ہیں، جو مذاہبِ کفّار سے کسی مذہب کی تصحیح کرے خود کافر۔ اگرچہ مذہبِ اسلام کا مُعتقِد و مُقر، اور علی الاعلان اس کا مُظہر ہو۔

شفا شریف میں ہے :

نکفر من دان بغیر ملة المسلمین من الملل اووقف فیھم او شك او صحح مذھبھم۔ وان اظھر مع ذٰلك الاسلام واعتقدہ ابطال کل مذھب سواہ ـــ فھو کافر باظھارہ ما اظھر من خلاف ذٰلك[1]۔

ہم اُس شخص کی تکفیر کرتے ہیں جس نے ملتِ مسلمین کے علاوہ کوئی دین اختیار کیا یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے یا ان کے مذہب کو صحیح قرار دے اگرچہ وہ اسلام کو ظاہر کرے اور اس کا اعتقاد رکھے اور اُس کے سوا ہر مذہب کے باطل ہونے کا معتقد ہو، تو وہ کافر ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اظہار کیا جو اسلام کے مخالف ہے ۔ (ت)

اسی طرح امامِ اجل ابوزکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روضہ میں نقل فرمایا اور مقرر رکھا، بلکہ فرماتے ہیں، جو کافروں کے کسی امر کی تحسین کرے بالاتفاق کافر۔

علامہ سید احمد حموی غمز العیون میں فرماتے ہیں :

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر المکتبۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/۲۷۱

marfat.com

اتفق مشایخنا ان من رأی امر الکفار حسنًا فقد کفر، حتّی قالوا فی رجلٍ قال" ترك الکلام عند اکل الطعام حسنٌ من المجوس، اوترك المضاجعة عندهم حال الحیض حسنٌ"، فھو کافر[1] اھ، ومثله فی البحرالرائق وغیرہ۔

ہمارے مشائخ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو کافروں کے کسی کام کی تحسین کرے وہ کافر ہے، یہاں تک انھوں نے اُس شخص کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے جس نے یُوں کہا کیا مجوسیوں کا کھانے کے وقت کلام کو ترک کرنا حسن ہے یا حالتِ حیض میں ان کا بیوی کے ساتھ ہم بستری کو ترک کرنا حسن ہے اھ۔ بحرالرائق وغیرہ میں اس کی مثل ہے۔ (ت)

اِعلام میں ہمارے عُلما سے کفرِ متفق علیہ کی فصل میں منقول:

اوصدق کلام اھلِ الاھواء أوقال عندی کلامھم کلامٌ معنوی او معناہ صحیح او حسّن رسوم الکفار[2] اھ۔

یا اُس نے بدمذہبوں کے کلام کی تصدیق کی یا کہا کہ میرے نزدیک ان کا کلام بامعنی ہے یا اس کا معنیٰ صحیح ہے یا کافروں کی رسموں کی تحسین کی اھ (ت)

وحمل العلامة ابن حجر اھل الاھواء علی الذین نکفرھم ببدعتھم، **قُلتُ** وھو کما افاد، ولایستقیم التخریج علی قول من اطلق الاکفار بکلّ بدعةٍ، فان الکلام فی الکفر المتفق علیه، فلینتبه۔

امام حجر نے بدمذہبوں کو اُن لوگوں پر محمول کیا ہے جن کو ان کی بدعات کی وجہ سے ہم کافر قرار دیتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایسا ہی ہے جیسا امام حجر نے افادہ فرمایا۔ اور اُس شخص کے قول پر تخریج درست نہ ہوگی جو ہر اہلِ بدعت کو مطلقًا کافر کہتا ہے کیونکہ کلام اُس کفر میں ہے جو متفق علیہ ہے۔ خبردار ہونا چاہیے۔ (ت)

ثانیًا ابوبکر بن ابی الدنیا کتاب ذمّ الغیبة اور ابویعلٰی اپنی مُسند اور بیہقی شعب الایمان میں سیّدنا انس رضی اللہ تعالٰی عنہ ــ اور ابن عدی کامل میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی حضور پُرنور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلّم فرماتے ہیں:

اذا مُدِحَ الفَاسِقُ غَضِبَ الرَّبُّ وَاھتَزّ لِذٰلِكَ

جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے رب غضب فرماتا ہے اور اس کے سبب عرشِ خدا

---

[1] غمز عیون البصائر مع الاشباہ والنظائر الفن الثانی کتاب السیر والردۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۲۹۵

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاوّل مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۷۱

marfat.com

العرش [1]
ہل جاتا ہے۔

عُلَما فرماتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ رب تبارک و تعالٰی نے اُس سے بچنے اور اُسے دُور کرنے کا حکم فرمایا۔ افادہ المُناوی [2]۔ خلاصہ یہ کہ وہ شرعاً مستحقِ اہانت ہے اور مدح میں تعظیم۔

وھنالك فلیتقطع قلوب المتھورین۔ اور یہاں سے جسارت کرنے والوں کے دلوں کو ڈھل جانا چاہئے۔(ت)

کہ جب فاسق کی مدح بہ وجہِ اشتمالِ معاصی اس درجہ سخت ٹھہری تو وہ کتاب جو صریح کفریات کو متضمن ہو اُس کی مدح کس قدر غضبِ الٰہی کی سزاوار اور عرشِ رحمٰن کی ہلانے والی ہوگی ـــــ اوّل تو وہاں گناہ، یہاں کفر ـــــ دوسرے وہاں اِتّصاف، یہاں تضمّن۔ یعنی گناہ فاسقوں کے جزءِ بدن یا داخلِ روح نہیں ہوتے، اور یہ کفریات تو اس کتاب کے اجزا اور اُس کے مضمون و مفہوم و قرارت و کتابت سب میں داخل ہیں ـــــ ولاحول ولا قوۃ الّا باللہ العلی العظیم۔

ثالثا [ع۵] ہم پوچھتے ہیں زید ان کفریات کو کفر جانتا ہے یا نہیں؟ ـــــ اگر کہے نہ، تو خود اپنے کفر کا مُقِر ـــــ اور کہے ہاں ـــــ تو اس تالیف و تحریر، اور اس کی طبع و تشہیر کو بوجہ اشتمالِ کفریات و اشاعتِ ضلالات، لااقل حرامِ قطعی مانتا ہے یا نہیں؟ اور اگر کہے نہ، تو وہ ایسے اشدّ الکبائر کا مستحل ہوا ـــــ اور استحلالِ کبیرہ کفر ـــــ اور کہے ہاں، تو اُس نے ایسے حرام شدید التحریم کی مدح و تکریم کی۔ اب اس پر وہ مسائلِ فقہ وارد ہوں گے کہ حرامِ قطعی کی تعریف و تحسین کفر مبین ـــــ والعیاذ باللہ رب العلمین (اللہ رب العالمین کی پناہ۔ت)

امام عبدالرشید بخاری تلمیذ امام علامہ ظہیری و امام فقیہ النفس قاضی رحمہم اللہ تعالٰی خلاصۃ الفتاوٰی میں فرماتے ہیں،

من قال احسنت لما ھو قبیح شرعًا، او جوّدت کفر [3]۔ قبیحِ شرعی پر کہا کہ تُو نے اچھا کیا یا تُو نے خُوب کیا تو کافر ہوگیا۔(ت)

ع۵ کما مر انفا من الشفاء ۱۲ منہ (جیسا کہ ابھی بحوالہ شفاء گزرا۔ ۱۲ منہ۔ ت)

---

[1] شعب الایمان حدیث ۴۸۸۶ دار الکتب العلمیہ بیروت ۴/ ۲۳۰
الکامل لابن عدی ترجمہ سابق بن عبداللہ الرقی دار الفکر بیروت ۳/ ۱۳۰۷
[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث اذا مدح الفاسق مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۱/ ۱۲۹
[3] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ الخلاصۃ فصل فی الکفر صریحًا و کنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۸۹

marfat.com

طریقۂ محمدیہ میں ہے :

کل تحسین للقبیح القطعی کفر۔[1]

جو قطعی طور پر قبیح ہو اس کی تحسین کفر ہے (ت)

اسی میں امام ظہیر الدین مرغینانی سے مروی :

من قال لمقرئ زماننا احسنت عند قراءته یکفر۔[2]

ہمارے زمانے کے نغمہ کے ساتھ قرآن پڑھنے والے کو کسی نے کہا تو نے اچھا کیا ہے تو کافر ہو جائے گا۔ (ت)

محیط میں ہے :

اذا شرع فی الفساد وقال لاصحابہ "بیائید تا یکے خوش بزیم" کفر۔[3]

فساد شروع کیا اور اپنے ساتھیوں کو کہا کہ آؤ بخوشی جئیں، تو کافر ہو گیا۔ (ت)

اور اس اصل کی فروع، کلماتِ علما میں بیش از بیش ہیں۔ نسأل اللہ العافیۃ (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

رابعًا اطراء و اغراق کا طوفانِ مُغرِق، فوران مُوبِق تماشے کے لائق، کہ یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

سبحان اللہ! کفریات وضلالات وخرافات وبطالات کا مجموعہ۔ اور یہ بڑا دعوٰی کہ آدمی کو فرشتہ بنا دیتی ہے[ع] ـــ عُلَما فرماتے ہیں، ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہئے، اور اس پر اصرار، مورثِ اِکفار ـــ والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

شِفا و نسیم میں ہے :

ع یارب! مگر وہ قول مرجوح ومہجور اختیار کیا گیا ہو گا کہ ابلیس بھی ایک صِنفِ مَلَکی سے تھا اس بنا پر "شیطان گر" کی جگہ "فرشتہ گر" کا اطلاق کیا، یا منطقِ جدید تو ہے ہی۔ نئی بولی میں شاید شیطان کو فرشتہ کہتے ہوں گے ۱۲ سلطان احمد عفاعنہ وسلمہ ربہ۔

---

[1] الطریقۃ المحمدیۃ السابع عشر الغناء "التغنی حرام فی جمیع الادیان" مکتبہ حنفیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰

[2] " " " " " " " " " " ۲/ "

[3] الفتاوی الہندیۃ بحوالہ المحیط کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۷۳

marfat.com

من يمثل بعض الاشياء ببعض ما عظّم الله من ملكوته (من الملئكة والعرش و نحوه) غير قاصد للاستخفاف فان تكرر هذا منه وعُرِفَ به دلّ على تلاعبه بدِينه، وهذا كفرٌ لَامِرْيَةَ فيه[1] اھ ملخصا۔

جس نے بعض اشیاء کو ایسی بعض اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جن کو اللہ تعالٰی نے عظمت بخشی (ملائکہ وعرش وغیرہ) درانحالیکہ تخفیف وتحقیر کے ارادہ سے نہ ہو۔ تو اگر وہ اس کا تکرار کرے اور اس کا عادی ہو تو یہ اس کے دین میں لہو ولعب کی دلیل ہے اور یہ کفر ہے، اس میں کوئی شک نہیں اھ ملخصاً (ت)

سبحٰنَ اللہِ ! پھر ایسے مجموعہ چنیں وچناں کو "فرشتہ اثر" کہنا کس درجہ سخت ہوگا ــــ فتاوٰے عالمگیریہ میں ہے :

رجل قال لاٰخر "من فرشتہ توام" فی موضع کذا اعینك علٰی امرك، فقد قیل انّہ لایکفر وکذا اذا قال مطلقا انا ملك، بخلاف ما اذا قال "انا نبیٌ" کذا فی التاتارخانیۃ[2]۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرا فرشتہ ہوں، فلاں جگہ تیرے کام میں تیری مدد کروں گا، تو کہا گیا ہے کہ وہ کافر نہیں ہوگا۔ یوں ہی اگر مطلقاً کہا کہ میں فرشتہ ہوں، بخلاف اس کے کہ کہے میں نبی ہوں۔ یوں ہی تتارخانیہ میں ہے۔ (ت)

محلِ غور ہے کہ فرشتہ بننا ایسی ہی خطرناک بات تھی جب تو بابِ مُکفِّرات سے اُسے مناسبت، اور عُلما کو اظہارِ حکم کی حاجت ہو، وہ بھی ایسے الفاظ سے جو غالباً مُشعِرِ ضُعف یا اختلاف ــــ تو فرشتہ گر بننا کس قدر اَشدّ واعظم ہوگا!

نسأل اللہ العافیۃ ٭ وتمام العافیۃ ٭ ودوام العافیۃ ٭ والشکر علی العافیۃ ٭ وحسن العاقبۃ ٭ وکمال الایمان ٭ واللہ المستعان ٭ وعلیہ التکلان ٭

ہم اللہ تعالٰی سے عافیت طلب کرتے ہیں، عافیت تامہ، عافیت دائمہ، عافیت پر شکر، اچھی عاقبت اور ایمان کامل مانگتے ہیں، اور اللہ تعالٰی ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے، اور اُسی پر بھروسہ ہے (ت)

---

[1] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی فصل واما من تکلم من سقط المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲/ ۳۸۳
نسیم الریاض فی شرح الشفاء القاضی عیاض " " " مرکز اہلسنت برکات رضا ہند ۴/ ۵۴۱ - ۵۴۰

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/ ۲۶۶

اب نہ باقی رہا مگر نامِ کتاب

جس کے حکم سے بعض خُلّص اَعِزّہ کان حفظ اللہ لہٗ نصیرا حسنًا (اللہ تعالٰی کی حفاظت اس کے لئے اچھی مددگار ہو۔ت) نے اس مسئلہ کے وُرُود سے پیشتر سوال کیا تھا۔ت)

فاقول وبعونِ اللہِ اَجُول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالٰی کی مدد سے گھومتا ہوں۔ت) اُس میں بہ اعتبارِ اختلافِ اضافت وتوصیفِ لفظ "ناطق" احتمالات عدیدہ پیدا۔ مگر کوئی محذورِ شرعی سے خالی نہیں۔

برتقدیرِ اضافت ۔ عام ازاں کہ نام میں لام ہو یا من ۔ ظاہر و متبادر "ناطق اَلنَّا لَہُ الحدید" سے جنابِ الٰہی ہے تعالٰی وتقدس ۔ کہ اس کا صریح ترجمہ اَلنَّا لَہُ الحدید کہنے والے کا منطق جدید ۔ یا ۔ اس کی طرف سے منطق جدید ۔ اور پُر ظاہر کہ اِس کلام کا فرمانے والا کون ہے؟ ۔ ہمارا مولٰی تبارک وتعالٰی۔

اِس تقدیر پر متعدد شناعاتِ شدیدہ لازم:

اَوّلاً مضامینِ کتاب کو حضرتِ عزّت تبارک مجدہٗ کی طرف نسبت کرنا، کہ جنابِ الٰہی جلّ ذکرہٗ پر کُھلا افترا۔ حق عزّ مِن قائل فرماتا ہے:

ان الذین یفترون علی اللہ الکذب لا یفلحون[1]

بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں مراد کو نہ پہنچیں گے۔

اور فرماتا ہے:

فمن اظلم ممن افترٰی علی اللہ کذبا[2]

اس سے بڑھ کر ظالم کون جو اللہ پر بہتان اٹھائے۔

یہاں تک کہ جمہور علماء ایسے شخص کو مطلقًا کافر کہتے ہیں۔ شرحِ فقہِ اکبر میں ہے:

فی الفتاوی الصغرٰی من قال "یعلم اللہ انی فعلت ھذا" وکان لم یفعل کفر، ای لانہ کذب علی اللہ[3]

فتاوٰی صغرٰی میں ہے جس نے کہا اللہ تعالٰی جانتا ہے کہ میں نے یہ کام کیا ہے حالانکہ اس نے وہ کام نہ کیا ہو تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالٰی پر جھوٹ باندھا ہے (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۶۹

[2] ؎ ؎ ۶/ ۱۴۴ و ۷/ ۳۷ و ۱۰/ ۱۷ و ۱۸/ ۱۵

[3] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحًا وکنایۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۹۱

marfat.com

محیط میں ہے:

فمن قیل له یا احمر قال خلقنی اللّٰه من سویق التفاح، وخلقك من الطین او من الحمأة وهی لیست کالسویق کفر[1]

جس شخص کو کہا گیا اے احمر، تو اس نے کہا مجھے اللہ تعالٰی نے سیب کی شراب سے بنایا جبکہ تجھے کیچڑ یا گارے سے بنایا ہے، اور وہ شراب کی مثل نہیں تو کافر ہو جائے گا۔ (ت)

فاضل علی قاری نے فرمایا:

ای لافترائه علی اللّٰه تعالٰی ـــ مع احتمال انه لایکفر بناء علی انه کاذب فی دعواه[2]

یعنی وہ اللہ تعالٰی پر افتراء باندھنے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا باوجودیکہ یہ احتمال موجود ہے کہ وہ کافر نہ ہو اس بنیاد پر کہ وہ اپنے دعوٰی میں جھوٹا ہے۔ (ت)

دُرِّ مختار میں ہے:

هل یکفر بقوله "اللّٰه یعلم او یعلم اللّٰه انه فعل کذا، او لم یفعل کذا" کاذبا؟ قال الزاهدی الاکثر نعم، وقال الشمنی الاصحُّ لا[3]

کیا کوئی شخص جھوٹ بول کر یہ کہنے سے کافر ہو جاتا ہے کہ اللہ جانتا ہے میں نے یہ کام کیا ہے یا اللہ جانتا ہے کہ میں نے یہ کام نہیں کیا۔ زاہدی کا کہنا ہے کہ اکثر نے کہا ہے ہاں (یعنی کافر ہو جائے گا) اور شمنی نے کہا: اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ (ت)

ردّالمحتار میں ہے:

ونُقِلَ فی نورِ العین عن الفتاوٰی تصحیحُ الاول[4]

نورالعین میں فتاوٰی سے پہلے قول کی تصحیح منقول ہے۔ (ت)

ثانیًا یہود و نصارٰی سے کامل مشابہت۔ قال تعالٰی:

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقه الاکبر بحوالہ المحیط فصل فی الکفر صریحًا وکنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۸۲

[2] " " " " " " " " " " " " "

[3] الدر المختار کتاب الایمان مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹۲

[4] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۵۶

marfat.com

فویل للذین یکتبون الکتٰب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ لیشتروا بہ ثمنًا قلیلا فویل لھم مما کتبت ایدیھم وویل لھم مما یکسبون[1]

سو خرابی ہے ان کے لئے جو اپنے ہاتھوں کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں یہ اللہ کے پاس سے ہے تاکہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت لیں۔ سو خرابی ہے اُنھیں ان کے ہاتھوں کے لکھے سے۔ اور خرابی ہے انھیں اس چیز سے جو کماتے ہیں۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

مَنْ تَشَبَّہَ بِقَوْمٍ فَھُوَ مِنْھُمْ۔ اخرجہ احمد وابوداؤد[2] وابو یعلیٰ والطبرانی فی الکبیر عن ابن عمر باسنادٍ حسنٍ، وعلّقہ خ۔ واخرجہ الطبرانی فی الاوسط بسندٍ حَسنٍ عن حُذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھم۔

جو کسی قوم سے مشابہت پیدا کرے وہ انھیں میں سے ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے معجم کبیر میں اسنادِ حسن کے ساتھ ابنِ عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہما سے تخریج کی۔ اور خ نے اس کو بطورِ تعلیق بیان کیا۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں اسنادِ حسن کے ساتھ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تخریج کی ہے۔ ت)

ثالثًا علمائے نفسِ منطق کے لئے فرماتے ہیں: جو اُسے نبی صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی تعلیم بتائے کافر ہے کہ اس نے علمِ اقدس حضور سیدِ عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تحقیر کی۔ حدیقہ ندیہ میں ہے:

الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھم لم یکونوا لیشغلوا انفسھم بھذا الفشار الذی اخترعہ الحکماء الفلاسفۃ۔ بل من اعتقد فی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ کان یعلم الصحابۃ ھذہ الشقاشق والھذیانات المنطقیۃ فھو کافر لتحقیرہ علم

صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ شان نہیں تھی کہ وہ خود کو ایسے چھلکوں میں مشغول کرتے جن کو فلاسفہ نے گھڑا ہے بلکہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ تعالےٰ عنہم کو یہ جھاگ اور منطق کی نامعقول باتیں سکھاتے تھے وہ کافر ہے کیونکہ اس نے رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ

---

[1] القرآن الکریم ۲/۷۹

[2] سُنن ابی داوٗد کتاب اللباس باب فی لبس الشھرۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۲۰۳
المعجم الاوسط حدیث ۸۳۲۳ مکتبۃ المعارف ریاض ۹/۱۵۱

marfat.com

النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم[1] علیہ وسلم کے علم کی تحقیر کی۔ (ت)

سبحٰن اللہ! پھر یہ منطق مزخرف کہ صدہا وساوسِ ابالسہ ودسائسِ فلاسفہ پر مشتمل، اِسے اللہ جل جلالہ کی طرف سے ٹھہرانا کیونکر جنابِ الٰہی کی تحقیر واہانت نہ ہوگی! والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

رابعًا حضرت حق جلّ وعلا کو "ناطق" کہنا جائز نہیں کہ یہ لفظ شرع سے ثابت نہ ہوا۔ اسمائے الٰہیہ توقیفیہ ہیں، یہاں تک کہ اللہ جل جلالہ کا جوّاد ہونا اپنا ایمان مگر اُسے سخی نہیں کہہ سکتے کہ شرع میں وارد نہیں۔

والمسئلۃ شہیرۃ فی الکتب سطیر۔ وقد یمثل بجواز الشافی دون الطبیب لعدم الورود **اقول** ولکن قد ورد فی الحدیث: اللہ الطبیب، وانت الرفیق[2] وعن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اَلطَّبِیْبُ اَمْرَضَنِیْ[3] فلیحرر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ مشہور ہے، اور کتابوں میں لکھا ہوا ہے، اور کبھی یُوں اس کی مثال دی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شافی کہنا جائز اور طبیب کہنا ناجائز ہے کیونکہ شرع میں اُس کے لئے طبیب وارد نہیں ہوا۔ میں کہتا ہوں حدیث میں آیا ہے اللہ طبیب ہے اور تو رفیق ہے، اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ طبیب نے مجھے بیماری میں مبتلا کیا۔ اس کو لکھنا چاہئے۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

خامسًا اِس کے اِطلاق پر ایہامِ نقص بھی ہے کہ نُطق کلام با حروف وآواز کو کہتے ہیں۔ قاموس میں ہے:

نَطَقَ یَنْطِقُ نُطْقًا، تَکَلَّمَ بِصَوْتٍ وَحُرُوْفٍ تُعْرَفُ بِھَا الْمَعَانِیْ[4]

نطق ینطق نطقا کا معنیٰ ہے کہ اُس نے آواز وحروف کے ساتھ تکلّم کیا جن حروف کا معنیٰ پہچانا جاتا ہے۔ (ت)

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ النوع الثانی المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۱/ ۳۳۸

[2] مسند امام احمد بن حنبل حدیث ابی امثہ المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۱۶۳

[3] الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی) تحت الآیۃ ۲۶/ ۶۹ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۰/ ۱۳۹

[4] القاموس المحیط باب القاف فصل النون مصطفی البابی مصر ۳/ ۲۵۹

marfat.com

فائدہ : یہاں سے ظاہر ہوا کہ عدمِ وُرُود سے قطع نظر کرکے اِطلاقِ "نطق" باری عزّ وجلّ پر لُغۃً بھی غلط — بخلاف کلام و قول کہ ان میں حرف و صوت شرط نہیں — امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ حدیثِ ثقیفہ میں فرماتے ہیں :

زَوَّرْتُ فِیْ نَفْسِیْ مَقَالَۃً۔[1]

میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ تیار کیا (ت)

اَخطل کا شعر ہے : ؎

اِنّ الکلام لفی الفؤاد و انما جُعِل اللسان علی الفؤاد دلیلا[2]

(بے شک کلام دل میں ہوتا ہے، زبان کو تو فقط دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ت)

ولہٰذا نَطَقْتُ فِیْ نَفْسِیْ نہیں کہہ سکتے۔ حقیقۃً نُطق اِس بولی کا نام ہے، جیسے صَہیل و نَہیق آوازِ مخصوصِ اُسپ و خر کا۔ اِسی لئے سُفہائے فَلسفہ نے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کی۔ جس طرح فرس و حمار کی، حیوانِ صاہل و ناہق سے — پھر اُسے حدّ تام بنانے کے لئے متاخرین نے نُطق کے معنی "ادراکِ کلیات" گھڑے مگر صَہیل و نَہیق میں کوئی تراش نہ کرسکے۔ ذٰلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ[3]، اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ[4]

(یہاں تک ان کے علم کی پہنچ چکی ہے، یونہی اٹکلیں دوڑاتے ہیں۔ ت)

خیر بر تقدیرِ اضافت اِس نام کے معنیٔ مُتبادِر تو یہ تھے۔

وجہِ دوم : اگر مصنّفِ کتاب بتاویلِ دُور از کار، اضافت بہ ادنٰی مُلابَسَت مان کر، اِس لفظ سے اپنی ذات، مراد بتائے۔ تو البتّہ نسبت صحیح اور محذوراتِ مذکورہ مندفع۔ مگر :

اوّلًا بے داعیِ شرعی، روزمرّہ باہمی میں، خلافِ مُتبادِر مراد لینے کو عُلَما آفاتِ لسان سے شمار کرتے ہیں۔ طریقہ و حدیقہ میں ہے :

الخامس من اٰفات اللسان ارادۃ غیر الظاھر المتبادر من الکلام (الذی یفھمہ، کل احد) وھو جائز عند

آفاتِ زبان میں سے پانچویں آفت کلام کے ظاہر مُتبادر معنی جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے کے غیر کا ارادہ کرنا، اور بوقتِ ضرورت جائز ہے جیسے جھوٹ بولنا

---

[1] فتح الباری کتاب التوحید باب قول اللہ تعالٰی ولا تنفع الشفاعۃ عندہ الخ مصطفی البابی مصر ۱۷/۲۳۴

[2]

[3] القرآن الکریم ۵۳/۳۰

[4] 〃 〃 ۴۳/۲۰

marfat.com

الحاجة الیه (کالکذب علی الزوجۃ و بین الاثنین و فی الحرب وما الحق بذلک) ویکرہ (کراھۃ تحریم) بدونھا اھ ملخصًا۔[1]

بیوی کی دلجوئی کے لئے، دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کے لئے، جنگ اور اس کے ملحقات کے لئے۔ اور بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے اھ تلخیص (ت)

نہ کہ ایسی جگہ جس کا ظاہر وُہ کچھ مجمعِ آفات ہو۔

ثانیًا مجرّدِ ایہام، منع میں کافی __ رِدُّالمحتار میں ہے:

مجرد ایھام المعنی المحال کافٍ فی المنع عن التلفظ بھٰذا الکلام وان احتمل معنیً صحیحا۔ ولذا علّل المشایخ بقولھم لانہ یوھم الخ۔ ونظیرہ ما قالوا فی انا مؤمنٌ ان شاء اللہ، فانھم کرھوا ذٰلک وان قصد التبرک دون التعلیق، لما فیہ من الایھام، کما قررہ العلامۃ التفتازانی فی شرحِ العقائد، وابنُ الھمام فی المُسایرۃ۔[2]

محض معنیٔ محال کا ایہام اُس کلام کے ساتھ تلفظ سے ممانعت کے لئے کافی ہے۔ اسی لئے مشائخ نے علّت ممانعت بیان کرتے ہوئے کہا اس لئے کہ وُہ وہم میں ڈالتا ہے الخ اور اس کی نظیر وہ ہے، جو مشائخ نے کسی ایسے شخص کے بارے میں کہا جو کہے میں مومن ہوں اگر اللہ چاہے، کیونکہ انھوں نے اس قول کو ناپسند جانا اگرچہ وہ تبرک کا ارادہ کرے نہ کہ تعلیق کا۔ اس لئے کہ اس میں ایہام ہے جیساکہ علامہ تفتازانی نے شرح العقائد اور علامہ ابن الہمام نے مسایرہ میں اس کی تقریر فرمائی ہے۔ (ت)

نہ کہ معنیٔ ممنوع متبادر ہوں۔

ثالثًا ہنوز نجات نہیں __ اب وہ مُلابَسَت پوچھی جائے گی کہ حق جل جلالہٗ کے اِس کلامِ پاک سے، جس میں وہ اپنے ایک نبیِّ جلیل کو اپنی قدرتِ کاملہ سے ایک مُعجِزۂ عظیمہ عطا فرمانا، ارشاد کرتا ہے __ تجھے کیا مناسبت و مُلابَسَت ہے جس کے سبب یہ اضافت رَوا ہوئی!

اگر کہے کہ میں نے مضامینِ مُغلَقَہ کو "حدید" اور اُن کی توضیح کو "اِلانت" سے تشبیہ دے کر ایسا کہا تو __ سخت مغرور۔ اور مقامِ رفیع و منصبِ مَنیع نبوت پر جری و جسُور۔

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ النوع الخامس المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۲/۲۱۶

[2] ردّالمحتار کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی البیع داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۵۳

marfat.com

سُبحٰن اللہ ! کہاں انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کا اِعجاز اور کہاں یہ ناپاک مضامین مجمعِ ہر گونہ اَنجاس واَرجاز،

ع چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک

(مٹی کو عالمِ پاک سے کیا نسبت ہے۔ت)

ع وَاَیْنَ الثریا و اَیْنَ الثّرٰی

(کہاں ثریا اور کہاں کیچڑ۔ ت)

ع وَمَا التَّنَاسُبُ بَیْنَ الْبَوْلِ وَالْعَسَلِ

(پیشاب اور شہد میں کیا مناسبت ہے۔ ت)

ملائکہ سے تشبیہ کا حکم اُوپر گزرا ــــ پھر انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والثّنا تو اُن سے افضل ہیں ــــ ائمۂ دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسا شخص توقیرِ نبوت و تعظیمِ رسالت سے برکراں، اور مستحقِ زجر و نکیر و ضرب و تعزیر و قیدِ گراں ہے۔

اور فرماتے ہیں : یہ احمق ایسی باتوں کو سَہل سمجھتے ہیں مگر وہ بوجہ گناہِ کبیرہ ہونے کے اللہ جلّ جلالہ' کے نزدیک شدید ہیں اگرچہ قائل کو اہانتِ نبی منظور نہ ہو۔

شفائے عیاض و نسیم الریاض میں ہے :

الوجه الخامس ان لا يقصد نقصًا و لا يذكر عيبًا ولا سبًا ولكنه ينزع بذكر بعض اوصافه صلى الله تعالٰى عليه وسلم على طريق التشبيه به او على سبيل التمثيل وعدام التوقير لنبيته صلى الله تعالٰى عليه وسلم (لتشبيه نفسه به واين الثريا واين الثرى) يحسبونه هينًا و هو عند الله عظيم (لانه من الكبائر) فان هذه وان لم تتضمن سبًا، ولا اضافت الى الملئكة والانبياء نقصًا، ولا قصد قائلها ازراءً ولا غضًا،

پانچویں وجہ یہ کہ متکلم نقص کا ارادہ نہ کرے اور نہ ہی عیب اور سبّ وشتم کو ذکر کرے لیکن نبی کریم صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بعض اوصاف بطور تشبیہ یا بطور تمثیل وعدمِ توقیر ذکر کرے تاکہ اپنی ذات کو آپ کے ساتھ تشبیہ دے کر (کہاں ثریا اور کہاں کیچڑ) وہ اسے ہلکا جانتے ہیں حالانکہ اللہ تعالٰی کے ہاں وہ بہت عظیم ہے (کیونکہ وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے) اس لئے کہ یہ مثالیں اگرچہ سبّ وشتم کو متضمن نہیں اور نہ ہی انھوں نے ملائکہ وانبیاء کی طرف کسی نقص کی نسبت کی اور اُن کے قائل نے بھی جسارت وتنقیص کا

marfat.com

فما وقر النبوة ولا عظم الرسالة، حق
شبّه من شبّه فى كرامةٍ نالها او ضرب
مثل بمن عظّم الله خطره، وشرّف
قدره، والزم توقيره وبرّه - فحق هذا
(القائل) إن دُرِئ عنه القتلُ،
الأدبُ (بضرب او لوم او زجرٍ)
والسِّجنُ — ولم يزل المتقدمون
(من السلف وكبارِ الائمّة)
ينكرون مثل هذا ممّن جاءَ به
(فليحذر من ارتكاب هذه
القبائح الشديدةِ الوزرِ،
العظيمة الاثمِ، فانها ربما
جرّت الى الكفر نعوذ بالله
من ذٰلك) وقد انكر
الرشيد على اَبِى نُواسٍ
فى قولهٖ: فان عصا موسٰى
بكف خصيب (خصيب عبد
للرشيد ولّاه مصر، استعار
عصا موسٰى لسياسة حاكمهم
وقمع ظلمهم — ففيه
استعارةٌ وتشبيهٌ بديع.
لكن فيه سوءُ ادبٍ
لما فيه من جعل العصا
التى هى معجزة لرسول
بكف عبدٍ من عَبِيدِ الخلفاء

ارادہ نہیں کیا - مگر اس کے باوجود اُس نے نبوت کی توقیر
اور رسالت کی تعظیم کما حقہ، نہ کی، یہاں تک کہ کسی
تشبیہ دینے والے نے اپنے ممدوح کو کسی کرامت
کے حاصل ہونے کی وجہ سے یا بطور ضرب المثل
اُس عظیم الشان شخصیت سے تشبیہ دے دی جس کی
شان کو اللہ تعالیٰ نے معظم اور اس کی قدر و منزلت
کو مشرف کیا، اس کی توقیر اور اس کے ساتھ نیکی
کرنے کو لازم قرار دیا، چنانچہ اس قائل کو اگر قتل کی
سزا نہ بھی دی جائے مگر وہ مار پیٹ، ملامت اور
زجر و توبیخ کے ساتھ تعزیر اور قید کا حقدار ہے،
(اسلاف و ائمہ کبار میں سے) متقدمین ایسی مثالوں
میں اُن کے قائل پر سخت ناراضگی و ناپسندیدگی کا
اظہار کرتے تھے (لہٰذا اس قسم کی قبیح مثالوں سے
بچنا چاہیئے جن کا وبال شدید اور گناہ عظیم ہے
کیونکہ بسا اوقات یہ کفر تک پہنچا دیتی ہیں - ہم
اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) تحقیق
رشید نے ابو نواس پر ناراضگی کا اظہار کیا جب
ابو نواس نے یہ کہا کہ "بے شک عصا موسٰی خصیب کے
ہاتھ میں ہے (خصیب رشید کا ایک غلام تھا
جس کو رشید نے مصر کا حاکم بنا دیا تھا - ابو نواس
نے اہلِ مصر کے حاکم کی سیاست اور ان سے ظلم
کو مٹانے کے لئے عصاءِ موسٰی کا استعارہ کیا -
اُس کے کلام میں عمدہ تشبیہ اور استعارہ ہے لیکن
اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اُس نے عصاءِ موسٰی کو
خلفاء کے غلاموں میں سے ایک غلام کے ہاتھ میں

marfat.com

وجعل ذٰلك العبد كرسول من اولی العزم) وقال لہ (ای الرشید لابی نواس) یا ابن اللخناء) ھذا مما تشتم بہ العرب ، واللخنا ھنا امہ من اللخن ، وھو النتن فاستعیر للفاحشۃ اوللمرأۃ التی لم تختتن۔ ای یادنیّ الاصل ولئیم الام) اتستھزئ بعصا موسٰی (وھی معجزۃ نبی عظیم) وأمَرَ باخراجہ من عسکرہ من لیلتہ[1] اھ ملتقطاً۔

قرار دیا حالانکہ وہ عصا ایک عظیم الشان رسول کا معجزہ ہے اور اُس نے غلام مذکور کو اولوا العزم رسولوں میں سے ایک رسول کی مثل قرار دیا) اس نے کہا (یعنی رشید نے ابونواس کو کہا) اے لخنار کے بیٹے (اس کلمہ کے ساتھ اہلِ عرب گالی دیتے ہیں ، یہاں لخنار سے مراد اس کی ماں ہے۔ یہ لفظ لخن بمعنی بدبو سے مشتق ہے۔ یہ لفظ فاحشہ یا غیر مختونہ عورت کے لئے بطور استعارہ بولا جاتا ہے (یعنی ایک گھٹیا نسب یا کمینی ماں والے) کیا تو عصار موسٰی کا مذاق اڑاتا ہے (حالانکہ وہ ایک عظیم نبی کا معجزہ ہے) اور رشید نے اُسی رات ابونواس کو اپنے لشکر سے نکالنے کا حکم دے دیا اھ التقاط۔ (ت)

بالجملہ کون مسلمان گوارا کرے گا کہ وہ آیت جس میں ایک نبیِ کریم کی مدح بیان فرمائی ہو تشبیہ و تمثیل کے زور لگا کر اپنے اوپر ڈھال لائے ، اور سلطانِ عظیم القدر جلیل الشان کا تاج لے کر ایک چمار کو پہنائے۔ نسأل اللہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

وجہِ سوم : یہیں سے ظاہر ہو گیا کہ اس ناطق سے کہ بر تقدیر لام ، اور لوگ مثلاً طلبۂ منطق و ناظرین کتاب مراد لینا بھی نجات نہ دے گا کہ یہ تشبیہ جیسے اپنے نفس کے لئے ناجائز ہے یونہی ان کے لئے۔ کما لایخفی۔

وجہِ چہارم : ہاں اگر یُوں جان بچایا چاہے کہ میں نے ناطق اَلَنَّا لَہُ الحدید سے خود جناب سیّدنا داوٗد علیہ الصلوٰۃ والسّلام کو مراد لیا ہے۔ تو بے شک اِس صورت میں یہ اضافت نہایت حسن و بجا ــــ مگر اب وہ آفتیں رُجعتِ قہقری کریں گی کہ نبیُّ اللہ پر تہمت رکھی اور اُس کے علمِ عزیز کی تحقیر کی ــــ کما یَظْھَرُ مِمَّا قَرَّرْنَا اٰنِفاً (جیسا کہ اُس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے جو ہم نے ابھی کی ہے۔ ت) ــــ اگر تہمت سے یوں بچے کہ حقیقتِ نسبت مقصود نہیں ، بلکہ اِس طور پر کہا جیسے بے باک لوگ خوش آوازوں کے گانوں کو " نغمۂ داوٗدی " یا " الحانِ داوٗد " کہتے ہیں ــــ تو اب وہ بلائے تشبیہ ، جگر دوزی و جاں گدازی کو بس ہے۔

غرض کوئی شکل مفر کی نہیں ــــ والعیاذ باللہ سبحٰنہ و تعالٰی (اللہ سبحٰنہ و تعالٰی کی پناہ۔ ت)

---

[1] نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض فصل الوجہ الخامس مرکز اہلسنت برکات رضا ۴/۴۰۳ تا ۴۱۱
الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی " " المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ بیروت ۲/۲۲۸ تا ۲۳۱

marfat.com

اب **برتقدیر توصیف** چلئے، یعنی ناطق کو تنوین دے کر ___ اس صورت میں مِن تو اصلاً چسپاں نہیں، مگر بہ ارتکاب تمحّل کہ تعلیلیہ ٹھہرائیں اور لِاَجْل کے معنیٰ میں لے کر لَنَا طِق کے قریب لے جائیں۔

بہرحال اس ترکیب میں الناله الحدید کی ضمیر متکلم سے ذاتِ مصنّف مراد ہوگی، کما لایخفیٰ (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) اور ناطق سے وہی طلبہ و نُظّار ___ اور حدید سے مطالب عَوِیصَہ ___ اور ان کی اِلانَت سے ایضاح و ابانت ___ حاصل یہ کہ "منطق جدید اُس ناطق کے لئے، جس کے واسطے ہم نے مطالبِ مُشکلہ حل کر دیے"۔

اِس معنیٰ میں ناواقف کو کوئی محذُور نظر نہ آئے مگر ہیہات ...ع یہاں محذور شدید باقی ہے ___ کلامِ الٰہی تَعَالَتْ عَظَمَتُہٗ (جس کی عظمت بلند ہے۔ ت) کا اپنے کلام کے عوض ایسا استعمال شرعاً حرام و وبال و نکال ع یہاں تک کہ بہت فقہائے کرام نے حکمِ کفر دیا، والعیاذ باللّٰہ سبحٰنہ وتعالیٰ (اور اللہ سبحٰنہ وتعالیٰ کی پناہ۔ ت) ___ اور وجہِ تحریم ظاہر و واضح۔

ذرا اپنے رب تبارک وتعالیٰ کی عظمت پیشِ نظر رکھ کر خیال کرے کہ النالہ الحدید کس نے فرمایا؟ اور ضمیر نَا سے کون سی ذاتِ پاک مراد؟ اور لَہٗ میں کس جلیل القدر کی طرف ضمیر، اور مضمونِ جملہ کس امرِ عظیم سے تعبیر؟ ___ اب اُسی کلام کو کون شخص کس طرح اپنے استعمال میں لاتا، اور ضمیر نَا سے خدا کے عوض کس ذلیل حقیر کو مراد لیتا۔ اور کنایۂ لَہٗ نبی اللہ کے بدلے کس کی طرف پھیرتا۔ اور اس عزت والی بات کو، جس کی قدر خدا اور رسول ہی خوب جانتے ہیں، کس بیہودہ بات پر ڈھالتا ہے؟

ع حقا کہ تاجِ شاہی کنّاس را نہ زیبد

(حق یہ ہے کہ بادشاہ کا تاج جھاڑو پھیرنے والے کے سر پر زیب نہیں دیتا)

یا ھذا، حق بات اپنے مقابل کم سمجھ میں آتی ہے کہ نفس آمادۂ دفع و انتصار ہوتا ہے۔ دوسروں پر خیال کر کے دیکھ ___ مثلاً زید عمرو کو مالِ کثیر دے کر کہے کہ انّا اعطینٰک الکوثر[1] (اے محبوب! ہم نے تمھیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائیں۔ ت) کیا نہ کہا جائے گا کہ اس نے خدا و کلامِ خدا اور رسولِ خدا کی قدر نہ جانی ___ حاشَ للّٰہ! کہاں خدا، کہاں زید ___ کجا حضور، کجا عَمرو ___ کہاں کوثر، کہاں زر ___!

یا عَمرو نے زید کو کہیں بھیجا ___ بکر نے پوچھا کس کے حکم سے گیا تھا؟ ___ عَمرو بولا: امرًا من عندنا انا کنا مرسلین[2] (ہمارے پاس کے حکم سے بے شک ہم بھیجنے والے ہیں۔ ت)

ع لایبعد وما ھنا فی المخطوطة صافیا ۱۲ محمد احمد

---

[1] القرآن الکریم ۱۰۸/۱ [2] القرآن الکریم ۴۴/۵

marfat.com

وعلٰی ھذا قیاسُ غیر ذٰلك من اراجیف جھلة النّاس (اس کے علاوہ جاہل لوگوں کی منگھڑت باتوں کو اسی پر قیاس کرلو۔ ت)

ہاں ہاں قطعاً اِس طرح کا استعمال مستلزمِ کفر و استخفاف۔ پھر جس نے اِلزام بہ لازم کیا کافر کہا۔ اور محققین نے عدمِ التزام پاکر صرف حرام ٹھہرایا۔

فاتقن ھذا فانه مفید، وتحقیق المقام یقتضی المزید، واٰتٍ له عند العبد الضعیف، بفضل المولی القوی اللطیف، تنقیحاً و بسطاً، وتوضیحاً و ضبطاً، یُطلب ھو وامثاله من مجموعنا المبارك ان شاء اللہ تعالٰی: العطایا النبویه فی الفتاوی الرضویه ـــ وبھٰذا القدر، وضح الامر، وبان الفرق بینه وبین التضمین، فانّهٗ سائغٌ عند الاکثرین، وان ذھب ناسٌ الی التحریم، واللہ سبحٰنه بالحق علیم۔

اس کو پختہ کرے کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس مقام کی تحقیق مزید کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اس کے لئے قوت و لطف والے مولٰی تعالٰی کے فضل سے عبدِ ضعیف کے پاس تنقیح و تفصیل اور توضیح و ضبط ہے۔ اُس کو اور اس کی مثال کو اِن شاء اللہ تعالٰی ہمارے بابرکت مجموعے "العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ" سے طلب کیا جاسکتا ہے۔ اس قدر سے معاملہ کی وضاحت ہوگئی۔ اور اس کے درمیان اور تضمین کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا کیونکہ اکثر کے نزدیک وہ جائز ہے اگرچہ کچھ لوگ اس کے حرام ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اور اللہ سبحٰنہ وتعالٰی حق کو خُوب جانتا ہے۔ (ت)

فتاوٰی ہندیہ میں ہے:

جمع اھل موضع وقال: فجمعنٰھم جمعًا او قال: وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدا ۝ کفر[1] اھ ملتقطًا۔

کسی نے شہر والوں کو جمع کیا اور کہا فجمعنٰھم جمعًا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کرلائیں گے) یا کہا وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدًا (اور ہم اُن کو جمع کردیں گے تو ہم ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) تو وہ کافر ہوگیا اھ التقاط۔ (ت)

اسی میں ہے:

اذا قال لغیرہٖ خانہ چناں پاک کردہ کہ چوں

جب دوسرے شخص کو کہا کہ گھر کو تُو نے ایسا پاک

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۶۷

marfat.com

والسّماء والطارق ○ قیل یکفر — وقال الامام ابوبکر بن اسحٰق رحمه الله تعالٰی: ان کان القائل جاھلا، لایکفر۔ وان کان عالما یکفر۔ واذ قال: قاعًا صفصفا شدہ است فھٰذہ مخاطرۃ عظیمۃ۔ واذ قال لباقی القِدر: والبٰقیٰت الصّٰلحٰت۔ فھٰذہ مخاطرۃٌ عظیمۃ — کذا فی الفصول العمادیۃ۔[1]

کر دیا ہے کہ جیسے والسماء والطارق (آسمان کی قسم اور رات کو آنے والے کی) تو کہا گیا ہے کہ کافر ہوجائے گا۔ اور امام ابوبکر بن اسحاق علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر قائل جاہل ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر عالم ہے تو کافر ہوجائے گا۔ اور اگر کہا کہ قاعا صفصفا (کھلا ہموار میدان) ہوگیا ہے تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے، اور جب ہنڈیا کی کھرچن یا بقیہ کے بارے میں کہا والباقیات الصالحات (باقی رہنے والے نیک کام) تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے۔ فصول عمادیہ میں یوں ہی ہے۔ (ت)

تتمۃ الفتاوٰی میں ہے:

من استعمل کلام الله تعالٰی فی بدل کلامه کمن قال فی ازدحام الناس فجمعنٰھم جمعا، کفر۔[2]

جس نے اپنے کلام کے بدلے میں اللہ تعالٰی کے کلام کو استعمال کیا تو کافر ہوجائے گا، جیسے لوگوں کے ہجوم کے بارے میں کہا فجمعنٰھم جمعًا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے)۔ (ت)

محیط میں ہے:

من جمع اھل موضعٍ وقال: وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدا ○ اوقال فجمعنٰھم جمعا ○ کفر۔[3]

جس نے کسی بستی کے لوگوں کو جمع کیا اور کہا وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدًا (اور ہم ان کو جمع کریں گے تو ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) یا کہا فجمعنٰھم جمعًا (توہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے) تو کافر ہوجائے گا۔ (ت)

فاضل علی بن سلطان محمد مکی اسکی تعلیل میں فرماتے ہیں:

---

[1] الفتاوی الہندیہ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۶۷

[2] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ تتمۃ الفتاوی فصل فی القراءۃ والصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۶۸

[3] " " " " " " بحوالہ المحیط " " " ۱۶۸

لانه وضع القرآن فی موضع کلامه[1]۔

اس لئے کہ اس نے قرآن مجید کو اپنے کلام کی جگہ رکھا۔ (ت)

اِعلام میں ہمارے عُلما سے کفرِ اتفاقی میں منقول،

او ملأ قدحا فقال، کاسًا دھاقًا ○ او فرغ شرابا فقال، فکانت سرابا ○ او قال بالاستہزاء عند الوزن او الکیل، واذا کالوھم اووزنوھم یخسرون[2] الخ۔

یا پیالہ بھرا اور کہا کاسًا دھاقا (چھلکتا جام) یا شراب کو انڈیلا اور کہا فکانت سرابا (تو ہوجائیں گے جیسے چمکتا ریتا) یا ناپ اور وزن کرتے وقت بطورِ استہزاء کہا واذا کالوھم اووزنوھم یخسرون (اور جب انھیں دیں ناپ کر یا تول کر گھٹا کر دیں)۔ (ت)

بالجملہ جہاں تک نظر کی جاتی ہے، اِس نام میں کوئی احتمال قابلِ قبولِ اربابِ عقول ایسا نہیں جو واضعِ نام کو اِرتکابِ گناہ سے بچالے۔ اور واقعی ایسی کتاب کو ایسا ہی نام پھبتا تھا۔

الخبیثٰت للخبیثین والخبیثون للخبیثٰت[3]

گندیاں گندوں کے لئے اور گندے گندیوں کیلئے۔ (ت)

نسأل مولٰنا العفو والعافیة ٭ والنعمة الوافیة ٭ والرحمة الکافیة ٭ والھدایة الشافیة ٭ والعیشة الصافیة ٭ انه ھو الغفور الرحیم ٭ ولاحول ولاقوة الا باللہ العلی العظیم ٭ وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولٰینا محمد واٰلہ وصحبہ اجمعین ٭ اٰمین!

ہم اپنے مولٰی سے مانگتے ہیں درگزر اور عافیت، بھرپور نعمت، کفایت کرنیوالی رحمت، شافی ہدایت اور ستھری زندگی۔ بیشک وہی بخشنے والا مہربان ہے۔ نہ گناہ سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی وعظمت والے معبود کی توفیق سے۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی اور آپ کے تمام آل واصحاب پر۔ اے اللہ! ہماری دُعا قبول فرما۔ (ت)

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی القراءۃ والصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۶۸

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقت استنبول ترکی ص ۳۶۹

[3] القرآن الکریم ۲۴/ ۲۶

marfat.com

تنبیہ النبیہ (عظیم الشان تنبیہ)

اعلم، أکرمنی اللہ تعالیٰ وایاك، ووقانا جمیعا مواقع الھلاك۔ ان ھذا الکلام النفیس الموجز کان متعلقا بنفس الاقوال، والاٰن اٰن ان نتکلم علی المتکلم الردیٔ الحال۔

فاقول وعلی اللہ التعویل بان لك مما بیّنّا ان اقوال زید وان لم تخرج بحذافیرھا عن دائرۃ الاکفار واشد البوار، لادقھا ولاجلھا ولاکثرھا ولاقلھا۔ فما منھا من قال ولا قیل؛ الا وللکفر الیہ سبیل؛ لکنھا فی تنوع الموارد؛ اذ لم یکن نسجھا علیٰ منوالٍ واحدٍ؛

فمنھا ما تنازعت فیہ اٰراء العلماء، ویرد مورده کفر لا یعطیہ منطوق المقال، وانما یتطرق الیہ من جھۃ اللزوم کالذی الزمناہ علی القول السابع من خلود الکافر المتلبس بکفرہ فی الجنۃ۔

فھذا مما یتوارد علیہ النفی والاثبات؛ من الائمۃ الاثبات۔ فمن الزمہ بموجب کلامہ اکفر، ومن لا فلا — کما فی الشفاء للامام قاضی عیاض، وشرحہ نسیم الریاض؛ من قال (من

تو جان لے اللہ تعالیٰ مجھے اور تجھے عزت عطا فرمائے اور ہمیں ہلاکت کی جگہوں سے بچائے کہ بیشک یہ عمدہ مختصر کلام نفس اقوال سے متعلق ہے، اب وقت آگیا ہے کہ ہم ردی حال والے متکلم پر گفتگو کریں۔

چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے، ہمارے بیان سے تجھ پر عیاں ہوگیا کہ اگر زید کے چھوٹے، بڑے، کثیر و قلیل تمام اقوال دائرۂ تکفیر اور شدید ترین ہلاکت سے خارج نہیں، ان میں کوئی قیل و قال ایسی نہیں جس کا کفر کی طرف راستہ نہ ہو لیکن ان کے مواضع استعمال مختلف انواع کے ہیں کیونکہ اُن کو ایک ہی سانچے پر نہیں بُنا گیا۔

ان میں سے بعض ایسے اقوال ہیں جن میں علماء کی آراء باہم مختلف ہیں۔ ان پر نفسِ کلام سے کفر وارد نہیں ہوتا مگر اس سے کفر لازم آتا ہے جیسے ہم نے قول ہفتم پر اُسے الزام دیا کہ اس سے کافر کا کفر کے ساتھ ملبس ہوتے ہوئے ہمیشہ جنت میں رہنا لازم آتا ہے۔

یہ ان اقوال میں سے ہے جن پر متبحر ائمہ کرام سے کفر کی نفی و اثبات دونوں وارد ہیں، چنانچہ جس نے اُس کو کلام کے موجب سے الزام دیا اس نے کافر قرار دے دیا اور جس نے ایسا نہیں کہا اُس نے کافر قرار نہیں دیا جیسا کہ امام قاضی عیاض کی تصنیف الشفا اور اس کی شرح

marfat.com

اهل السنة) بالمآل لما يؤديه اليه قوله کفره ـــ فکانهم صرحوا (عند المکفر لهم) بما ادّٰی اليه قولهم ـــ ومن لم يراخذهم بمآل قولهم لم يراکفارهم (لشمول معنی الايمان لهم بحسب الظاهر) قال لانهم اذا وُقفوا علی هذا قالوا نحن ننتفی من القول الذی الزمتموه لنا ونعتقد نحن وانتم انه کفر ـــ بل نقول انّ قولنا لايؤول اليه علی مااصلناه ـ فعلی هٰذين الماخذين اختلف الناس (من علماء الملّة واهل السنّة) فی اکفار اهل التاويل ـــ والصواب (عند المحقِّقين) ترك اکفارهم لکن يغلظ عليهم بوجيع الادب، و شديد الزجر والهجر، حتی يرجعوا عن بِدَعِهم ـــ وهٰذه کانت سيرة الصدر الاوّل (من الصحابة والتابعين ومن قرب منهم) فيهم مازاحوا لهم قبرًا، ولا قطعوا لهم ميراثا، لکنهم هجروهم وادّبوهم بالضرب و النفی والقتل علی قدر احوالهم، لانهم فساق ضُلّالٌ (اهل بدع، والله المُوَفّقُ)[1] اھ ملتقطا۔

نسیم الریاض میں ہے: اہل سنت میں سے جس نے اس کے کلام کے مآل کو دیکھا اس نے اسے کافر قرار دے دیا انھوں نے (تکفیر کرنیوالے کے نزدیک) اُس مآل کی تصریح کی جس کی طرف قائلین کا کلام پہنچاتا ہے۔ اور جس نے مآلِ کلام کی بنیاد پر مؤاخذہ کو روا نہ سمجھا اس نے ان کی تکفیر نہ کی (کیونکہ بظاہر معنی ایمان انھیں شامل ہے) اس نے کہا عدمِ تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب انھیں مآلِ کلام سے آگاہ کیا جائے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم اُس قول سے انکاری ہیں جس کا الزام تم نے ہمیں دیا۔ اور ہم اور تم اُس کو کفر جانتے ہیں۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے قول کی جو بنیاد رکھی ہے اُس اعتبار سے ہمارے قول کا مآل وُہ نہیں (جو تم نے بتایا)۔ ان دو مآخذوں کی بنیاد پر لوگوں (یعنی علمائے ملت و اہلسنت) میں اہل تاویل کی تکفیر میں اختلاف واقع ہوا۔ اور (محققین کے نزدیک) درست یہ ہے ان کی تکفیر نہ کی جائے لیکن مارپیٹ، سخت ڈانٹ ڈپٹ اور بائیکاٹ کے ذریعے ان کو سزا دی جائے یہاں تک کہ وُہ اپنی بدعتوں سے رجوع کرلیں۔ یہ طریقہ ان کے بارے میں صدرِ اول (عہد صحابہ و تابعین وتبع تابعین) میں تھا۔ صدرِ اوّل کے مسلمانوں نے اہل تاویل کو نہ تو قبروں سے محروم کیا اور نہ ہی میراث سے منقطع کیا لیکن ان سے قطع تعلق کیا اور ان کے حالات کے مطابق مارپیٹ، جلاوطنی اور قتل کے ذریعے انھیں سزائیں دیں کیونکہ وہ فاسق، گمراہ اور اہل بدعت ہیں، اور اللہ تعالٰی ہی توفیق دینے والا ہے اھ التقاط (ت)

---

[1] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی ۲/ ۲۶۹۔۲۷۰ و نسیم الریاض برکات رضا گجرات، ہند ۴/ ۵۲۸ تا ۵۳۱

ومنها ما لا امتراء فی کونه کفرا — لکن نشأ فی مطاوی المقال ما اخرجه عن حد الافصاح ؛ ووقع به التجاذب فی إعطاء الکفر البواح ؛ کلفظة "عندهم" فی القول السادس — فربما جاء للتبری ، وان کان الظاهر ثمه خلاف ذلك ، عند العارف باسالیب الکلام — وهذان القسمان لا اکفار بهما عند المحققین ۔

اما الثانی ، فواضح ، لان من یشهد بالشهادتین فقد ثبت اسلامه بیقین ، والیقین لایزول بالشك[۱] — وقد روی ذلك عن ائمتنا ، کما فی حاشیة السید احمد الطحطاوی عن البحر الرائق عن جامع الفصولین عن الامام الطحاوی عن الاجلة الاصحاب رضی الله تعالیٰ عنهم ۔

واما الاول فلما صرح الائمة الاثبات ان التکفیر امرٌ عظیم ، وخطرٌ جسیم ۔ کلحم جمل غثه علیٰ راس جبل وعر ، لاسهل فیرتقی ، ولا سمین فینتقی — مسالکه عسیرة ومهالکه کثیرة — فالذی

اور بعض اقوال ایسے ہیں جن کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں لیکن اثنائے کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا گیا جو اس کو کفر صریح کی حد سے خارج کر دیتا ہے، اور اس کی وجہ سے قائل پر ظاہری کفر کا حکم لگانے میں باہم کشمکش واقع ہو جاتی ہے جیسے قول ششم میں لفظ "عند ھم" ۔ بسا اوقات یہ لفظ برائت کے لئے آتا ہے اگرچہ اسالیب کلام کے ماہر کے نزدیک وہاں بظاہر اس کے خلاف ہے ۔ ان دونوں قسموں پر محققین کے نزدیک تکفیر نہیں کی جاتی ۔ قسم ثانی تو واضح ہے کیونکہ جو توحید و رسالت کی شہادت دے دے اس کا اسلام یقینی طور پر ثابت ہو جاتا ہے ۔ اور یقین شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا ۔ تحقیق ہمارے ائمہ کرام سے یہی مروی ہے جیسا کہ سید احمد طحطاوی کے حاشیہ میں البحر الرائق سے بحوالہ جامع الفصولین مذکور ہے، جامع الفصولین نے امام طحاوی سے اور انھوں نے جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا ہے ۔ رہی قسم اول تو وہ اس لئے کہ متبحر ائمہ کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ بیشک تکفیر ایک عظیم اور بہت زیادہ ہلاکت میں ڈالنے والا معاملہ ہے ۔ جیسے لاغر اونٹ کا گوشت دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر پڑا ہو، نہ راستہ آسان کہ چڑھا جائے اور نہ ہی وہ گوشت طاقتور کہ اس کے لئے مشقت اٹھائی جائے ، اس کے

---

[۱] الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الثالثۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸۴

يحتاط لدينه لا يتجاسر عليه الا بدلائل كشموس بل اجلى، حتى ان المسئلة ان كانت لها وجهة الى الاسلام و تسع و تسعون وجهة الى الكفر فعلى المفتى ان يميل الى الوجهة الاولى، فان الاسلام يعلو و لا يعلى ــــ و ان كان هذا لا ينفع القائل عند الله تعالى ان كان اراد وجهة اخرى۔

راستے دشوار اور اس کی ہلاکتیں کثیر ہیں۔ جو شخص اپنے دین میں محتاط ہے وہ تکفیر پر جسارت نہیں کرتا جب تک سورج کی مثل بلکہ اس سے بھی زیادہ روشن دلائل موجود نہ ہوں، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک جہت اسلام کی اور ننانویں ۹۹ جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے کہ وہ پہلی جہت کی طرف میلان کرے کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا اگرچہ یہ قائل کے لئے عند اللہ نافع نہیں اگر اس نے دوسری جہت یعنی جہت کفر کا ارادہ کیا ہے۔

وقد قال المولى العلامة زين بن نجيم المصرى فى البحر : والذى نحرر انه لا يفتى بتكفير مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن، او كان فى كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة ــــ قال رحمه الله تعالى ــــ فعلى هذا اكثر الفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير بها۔ ولقد الزمت نفسى ان لا افتى بشئى منها[1] اھ۔

مولانا علامہ زین بن نجیم مصری نے البحر الرائق میں فرمایا: اور وہ جسے ہم تحریر کرتے ہیں یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر کا فتوٰی نہ دیا جائے جس کے کلام کو اچھے معنی پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف پایا جائے اگرچہ ضعیف روایت کی وجہ سے ہو۔ علامہ مصری علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے مذکورہ الفاظ تکفیر میں سے اکثر پر تکفیر کا فتوٰی نہیں دیا جا سکتا، اور میں نے خود پر لازم کر لیا ہے کہ ان میں سے کسی کے ساتھ کفر کا فتوٰی نہیں دوں گا اھ۔

قال الحبر الخير الرملى : اقول ولو كانت الرواية لغير مذهبنا۔ و يدل على ذلك اشتراط كون ما يوجب الكفر مجمعا عليه[2] اھ ــــ تابعه عليه

عالم صالح خیر الدین رملی نے فرمایا: میں کہتا ہوں اگرچہ وہ روایت ہمارے مذہب کے غیر کی ہو، اور موجب کفر کے متفق علیہ ہونے کی شرط لگانا اس پر دلالت کرتا ہے اھ۔ ابو السعود نے

---

[1] البحر الرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۲۵/۵

[2] رد المحتار کتاب الجہاد باب المرتد دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۸۹/۳

marfat.com

ابو السعود فی شرح الاشباہ۔

وقد فصّل الکلام، فی ھٰذا المرام تاج المحققین، سراج المدققین، سیّدنا الوالد قُدِّسَ سِرُّہٗ الماجد فی بعض فتاواہ التی شدّد فیھا النکیر علی بعض اعلام عصرہ فلم یردّوا شیئا، و کانوا لہ مُذعنین۔

ومنھا وھو الاکثر مالا عُذرَ فیہ لِزَیْدٍ، ولا مھلا ولا رُوَیدا، کالاقوال الاربعۃ الاول وغیرھا، فانہ قد ناضل فیھا ضروریات الدین، وخلع من رقبتہ ربقۃ الیقین واتی بما لا تغسلہ البحار و لا تساعد الحِیَل والاعذار ـــ و قد علمت انہ اذا کان عن علم وعمدٍ وطوع ـــ ولا ریب فی وجودھا ھھنا۔ فلا تنفع العزائم ولا تمنع التمائم، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

واعلم انّ العبد الضعیف لَطُفَ بہ المولی اللطیف، لمّا وصل الی ھذا المقام، وحان اوان الحکم علی المتکلم بذاک الکلام، تعرضت لہ خشیۃ کلمۃ الاسلام، فاستعظم الجزم بالاکفار

شرح اشباہ میں اس کی متابعت کی ہے۔

تحقیق اس مقصد میں کلام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے میرے والد ماجد قدس سرہٗ نے جو محققین کے تاج اور مدققین کے چراغ ہیں اپنے اُن بعض فتاویٰ میں جن میں آپ نے اپنے ہمعصر مشاہیر پر سخت تنقید کی تو انھوں نے کوئی جواب نہ دیا اور وہ آپ کی اطاعت کرنے والے تھے۔

اور بعض اقوال جو کہ اکثر ہیں ایسے ہیں کہ ان میں زید کے لئے عذر نہیں، نہ اُن میں کوئی مہلت ہے نہ ڈھیل جیسے پہلے چار اقوال وغیرہا۔ کیونکہ ان میں اُس نے ضروریاتِ دین پر تیر اندازی کی اور یقین کا پھندہ اپنی گردن سے اتار پھینکا، اور ایسے غلیظ کلمات و اقوال لایا کہ انھیں کئی سمندر بھی نہیں دھو سکتے اور نہ ہی حیلے بہانے اس کی موافقت کرتے ہیں۔ تحقیق تُو جان چکا ہے کہ اگر وہ اقوال جانتے بُوجھتے بخوشی کہے گئے جیسا کہ یہاں ان امور کی موجودگی میں کوئی شک نہیں تو نہ ارادے نفع دے سکتے ہیں اور نہ ہی تعویذات دفاع کر سکتے ہیں، اور نہیں ہے بُرائی سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی وعظمت والے معبود کی توفیق سے۔

تُو جان لے کہ عبدِ ضعیف (اس پر مہربان مولیٰ مہربانی فرمائے) جب اس مقام پر پہنچا اور اس کلام کی وجہ سے متکلم پر حکم لگانے کا وقت آیا تو اُسے کلمۂ اسلام کی عظمت وجلالت دامنگیر ہوئی۔ چنانچہ اس نے تکفیر کو بہت ہی عظیم معاملہ سمجھا اس بات کا خوف

marfat.com

اِنّما استعظام ؛ فرقًا من ان تكون هناك
دقيقة عميقة لم يصلها فهمى ، او
شاذّة فاذّة لم يحط بها علمى ؛
فاستخرت المولىٰ سبحٰنه وتعالىٰ ، و
جعلت اراجع الكتب واقلّب الاوراق ؛
حتى اكملت الجِد وانهيت الجُهد حسب
مايطاق ؛ وصرفت فيه يومين
كاملين ؛ فلم ار شيئا تقرُّ به
العين ؛ بل كُلّما توغّلت فى تتبع
الاسفار ؛ تتابع الاقوال تؤيّد الإكفار ؛
الىٰ ان وقفت على معظم المسائل ؛
وعامّة الفروع فى كتب الاماثل ؛
من اصحابنا الحنفية ؛ وعمائد الشافعية ؛
وزعائم المالكية ؛ والذى تيسّر من كلمات
الحنبلية ؛ فاذاهى جمعا كماهى على حدة ؛
كانها ترمى عن قوس واحدة ؛ فايقنت ان
ليس للرجل محيص ؛ ولا عن الحكم
بالاكفار مفيص ؛ اللّٰهم الّا حكايةً
ضعيفةً عن بعض علمائنا فى
الجامع الاصغر : انّ عقد الخلد
هوالمعتبر ؛ اوردها ثمّ ردّها
ثمّ ردّها ولكن زدتُ بها
تلعثما ؛ ووددت الوقوف هناك تأثّما ؛
علمًا منّى بانّ الخلاف وان كان ضعيفا ، ههُنا
كافٍ ـــ فامعنت النظر ؛ وانعمت

کرتے ہوئے کہ ہوسکتا ہے یہاں گہرا باریک علمی نکتہ ہو
جس تک میری دانش نہ پہنچی ہو یا کوئی الگ تھلگ علمی
بات جس کو میرا علم حاوی نہ ہوا ہو ، تو میں نے مولےٰ
سبحٰنہٗ وتعالیٰ سے استخارہ کیا اور کتابوں کی طرف
مراجعت اور ورق گردانی کرنے لگا یہاں تک کہ
میں نے اپنی پوری کوشش کر لی اور مقدور بھر انتہائی
محنت ومشقت کو بروئے کار لایا۔ اور اس میں پورے
دو دن صرف کر دیئے ۔ اس کے باوجود میں نے کوئی
ایسی شے نہ پائی جس سے آنکھ ٹھنڈی ہوتی بلکہ جب
بھی کتابوں کی تلاش میں منہمک ہوا ، پے در پے تکفیر
کے مؤید اقوال ہی پائے ، یہاں تک میں نے حنفی ،
شافعی ، مالکی اور حنبلی فقہاء کرام اور علماء عظام کی
کتب میں بہت سے عظیم مسائل اور عام فروع پر
واقفیت حاصل کی تو وہ مجموعی طور پر بھی ایسے ہی ہیں
جیسے الگ الگ گویا کہ وہ سب ایک ہی کمان سے
تیراندازی کرتے ہیں ۔ چنانچہ میں نے یقین کر لیا کہ
اس شخص کے لئے کوئی جائے فرار نہیں اور نہ ہی
حکم تکفیر سے ہٹنے کی کوئی گنجائش ہے ۔ اے اللہ !
مگر ایک ضعیف روایت جو ہمارے بعض علماء سے
جامع اصغر میں منقول ہے وہ یہ کہ ارادۂ قلبی معتبر ہے ،
جامع اصغر میں اس کو وارد کیا پھر اس کا خوب
رد کیا ۔ لیکن میں نے اس میں زیادہ سوچ بچار کی
اور گناہ سے بچنے کے لئے توقف کو پسند کیا
یہ سمجھتے ہوئے کہ مخالفت اگرچہ کمزور ہے مگر یہاں
کافی ہے ۔ چنانچہ میں نے گہری نظر ڈالی اور فکر میں

marfat.com

الفكر ؛ حتى فتح المولى تبارك و
تعالى ان الاكفار عليه الاجماع ؛ و
انما وقع فى الكفر النزاع ؛ فلا شك
ولا ارتياب ان من تكلم بكلمة الكفر
طائعًا عالمًا عامدًا اصاحيًا فهو كافر
عندنا قطعًا ، لاينتطح فيه عنزان ، و
نُجرى عليه احكام الردة ، ويحرم على
امرأته ان يمكنه من نفسها ، ويجوز
لها ان تنكح من دون طلاق من
تشاء ، والقائل نحبسه ثلاثا ندبًا ع
ونمهله ليرزق توبا ، فان تاب و
الا قتل ورمى بجيفة كجيفة الكلاب ،
من دون غسل ولاكفن ؛ ولا صلوة
ولا دفن ؛ وقطعنا ميراثه عن مورثيه
المسلمين ؛ وجعلنا كسب ردته
فيئًا لجميع المؤمنين ؛ الى
غير ذلك من الاحكام المشرحة
فى الكتب الفقهية ۔

اما انه هل يكفر بذلك فيما بينه
وبين ربه تبارك و تعالى فقيل
مالم يعقد الضمير عليه ، لان التصديق

مبالغہ کیا یہاں تک کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے مجھ پر
آشکارا فرما دیا کہ تکفیر پر اجماع ہے ۔ نزاع تو فقط
کفر میں ہے ۔ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ جس نے
بخوشی جان بوجھ کر بقائمی ہوش وحواس کلمۂ کفر بولا
وہ ہمارے نزدیک قطعی طور پر کافر ہے ۔ اس میں
دو بکریاں سینگ نہیں لڑائیں گی ۔ ہم اُس پر مرتد ہونے
کے احکام جاری کریں گے ۔ اُس کی بیوی پر حرام ہوگا
کہ وہ خود کو اس کے قابو میں دے اور اس کیلئے
جائز ہوگا بغیر طلاق جس کے ساتھ چاہے نکاح کرلے
اور کلمۂ کفر کہنے والے کو ہم بطور استحباب تین دن
محبوس رکھیں گے اور اُس کو مہلت دیں گے تاکہ اُسے
توبہ کی توفیق ملے ۔ اگر اُس نے توبہ کرلی تو ٹھیک
ورنہ قتل کرکے اس کے لاشہ کو کتے کے لاشہ کی
طرح غسل ، کفن ، نماز جنازہ اور دفن کے بغیر
پھینک دیں گے ۔ مسلمان مورثوں سے اس کی
میراث منقطع کردینگے اور اس کی حالتِ ارتداد کی
کمائی کو تمام مسلمانوں کے لئے غنیمت بنا دیں گے ۔
اسی طرح اس کے علاوہ دیگر احکام جاری کرینگے جو
کتبِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں ۔
رہا یہ مسئلہ کہ کیا وہ اس کلمہ کے ساتھ عنداللہ کافر
ہو جائے گا یا نہیں ، تو ایک قول یہ ہے کہ نہیں
ہوگا جب دلی ارادہ نہ پایا جائے کیونکہ تصدیق کا

ع الا اذا استمهل فيجب فى ظاهر الرواية ١٢ منه ۔

مگر جب وہ مہلت طلب کرے تو پھر ظاہر الروایہ میں واجب ہے ١٢ منہ (ت)

marfat.com

محله القلب — وهذه هي الحكاية التي اشرنا اليها — وقال عامّة العلماء و جُمهُور الاُمناء: نعم، وإن لم يعقد — لانّه متلاعبٌ بالدّين، وهو كفرٌ بيقين۔

وقد قضى الله تعالٰى انّ مثل ذٰلك لا يُقدِم عليه الّا من نزع الله الايمان من قلبه — عوذًا به سبحٰنه و تعالٰى۔

قال تعالٰى: ولئن سألتهم ليقولنّ انّما كنّا نخوض ونلعب، قل اباللّٰه و اٰيٰته و رسوله كنتم تستهزءُون۝ لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم[1]

وهذا هو الصحيح الرجيح المذيل بطراز التصحيح — فهنالك عملت في ذٰلك رسالةً جليلةً وعُجالةً جميلةً تشتمل على غرر الفوائد والدّرر الفرائد، سمّيتها "البارقة اللمعا في سوء من نطق بكفرٍ طوعًا" ١٣٠٤ ليكون العَلَم علمًا على التاريخ كرسالتنا هٰذه التي نحن الاٰن مفيضون فيها سمّيناها "مقامع الحديد على خدّ المنطق الجديد" ١٣٠٤

محل دل ہے۔ یہی وہ حکایت ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے جبکہ عام علمائے کرام اور جمہور اُمنائے نے کہا ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا اگرچہ دلی طور پر عزم نہ پایا جائے کیونکہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہے اور یہ یقیناً کفر ہے۔

تحقیق اللہ تعالٰی نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ اس جیسے فعل کا ارتکاب صرف وہی کرے گا جس کے دل سے اللہ تعالٰی ایمان سلب کر لیتا ہے۔ اللہ سبحٰنہ و تعالٰی کی پناہ!

اللہ تعالٰی نے فرمایا: اور اے محبوب! اگر تم ان سے پُوچھو تو کہیں گے کہ ہم تو یُونہی ہنسی کھیل میں تھے۔ تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول سے ہنستے ہو، بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے ہو مسلمان ہو کر۔

اور یہی صحیح و راجح ہے جو تصحیح کے نقش و نگار سے مزیّن ہے۔ تو یہاں سے ہی میں نے ایک خوبصورت جلیل القدر رسالہ بنا دیا جو چمکدار فوائد اور بڑے بڑے موتیوں پر مشتمل ہے، میں نے اس کا نام "البارقة اللمعا فی سوء من نطق بکفرٍ طوعا" (١٣٠٤ھ) رکھا تاکہ نام سے رسالہ کی تاریخِ تصنیف کا علم ہو جائے، ہمارے اُس رسالے کی طرح جس میں اب ہم مشغول ہونے والے ہیں اُس کا نام ہم نے "مقامع الحدید علی خدّ المنطق الجدید" ١٣٠٤ رکھا۔

[1] القرآن الكريم ٩/ ٦٥ و ٦٦

فعلیك[٥] بها - فانی حققت فیها انّ اکفار الطائع ھوالاجماع من دون نزاع - واقمت علٰی ذٰلك دلائل ساطعة لاتوام ؞ و براھین قاطعةً لاتضام ؞ فسکن الصدر ؞ واستقر الامر ؞ وبان الصواب ؞ وانکشف الحجاب ؞ والحمد للہ ربّ العٰلمین -

تجھ پر اُس رسالہ (البارقۃ اللمعا) کا مطالعہ لازم ہے کیونکہ میں نے اس میں تحقیق کی ہے کہ برضا ورغبت کفریہ کلمہ بولنے والے کی تکفیر پر اجماع ہے اُس میں کوئی نزاع نہیں، میں نے اس پر ایسے بلند دلائل قائم کئے ہیں جنھیں جھکایا نہیں جا سکتا اور ایسے قطعی براہین قائم کئے ہیں جن میں کمی نہیں کی جا سکتی۔ دل مطمئن، معاملہ ثابت، درستگی ظاہر اور حجاب منکشف ہوگیا۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

بالجملہ حکمِ اخیر یہ ہے

کہ زید کے اقوالِ مذکورہ بعض حرام وگناہ —— اور بعض بدعت وضلالت —— اور اکثر خاص کلماتِ کفر والعِیاذُ باللہ تعالیٰ (اور اللہ تعالےٰ کی پناہ - ت)

اور زید بہ حکمِ شرع فاسق، فاجر، مرتکبِ کبائر —— بدعتی خاسر، گمراہ غادِر —— اِس قدر پر تو اعلیٰ درجہ کالیقین —— اِس کے سوا اُس پر حکمِ کفر وارتداد سے بھی کوئی مانع نظر نہیں آتا —— حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ سب کے کلمات —— بلکہ صحابہ وتابعین سے لے کر اِس زمانہ تک کے اِفتاء وقضیّات، بالاتفاق یہی اِفادہ کرتے ہیں —— کمابیّنّاہ فی "البارقۃ اللمعا" (جیساکہ اُس کو ہم نے "البارقۃ اللمعا" میں بیان کر دیا - ت)

بالفرض اگر بہ ہزار دِقّت کوئی بَحتی ہوئی صورت نکل بھی سکی تو یہ بالجزم بیّن ومبین وصریح و ظاہر کہ وہ اپنے اِن اقوال کے سبب عامّۂ علمائے دین وجماہیر ائمۂ کاملین کے نزدیک کافر، اور اُس پر احکامِ اِرتداد جاری —— اور بے توبہ مرے تو جہنمی ناری —— والعِیاذ باللہ القدیر البادی (اور اللہ کی پناہ جو قدرت والا پیدا کرنے والا ہے۔ ت)

اَلعَظمَۃُ لِلّٰہ! (بڑائی اللہ کے لئے ہے۔ ت) اس قدر کیا کم ہے!

---

[٥] الضمیر یرجع الی "البارقۃ اللمعا" فانھا التی اشبع فیھا الکلام حول ذا الموضوع ۱۲-
محمد احمد

marfat.com

اِعلام میں فرماتے ہیں ؛

لو تشبّہ بالمعلمین فاخذ خشبۃ وجلس القوم حولہ کالصبیان فضحکوا واستھزءوا کفر ــــ زاد فی الروضۃ : الصواب لا ـ ولا یغترّ بذٰلک فانہ یصیر مرتدًّا علیٰ قول جماعۃٍ ، وکفیٰ بھٰذا اخسارًا وتفریطًا اھ ملتقطًا ـ[1]

اگر کوئی معلّمین کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے تخت پر بیٹھا اور لوگ مثل بچّوں کے اس کے اردگرد بیٹھ گئے اور ہنسی مذاق کرنے لگے تو وہ کافر ہوجائیگا۔ روضہ میں یہ اضافہ کیا کہ درست بات یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا ۔ اور تجھے یہ بات دھوکے میں نہ ڈالے اس لئے کہ ایک بڑی جماعت کے قول پر وہ مرتد ہوجائیگا' اور اُسے یہ خسارہ و نقصان کافی ہے اھ التقاط ـ (ت)

مع ہذا ، شِفا شریف سے ، اوپر منقول ہوا کہ ؛

بعض اقوال اگرچہ فی نفسہٖ کفر نہیں مگر بار بار بہ تکرار اُن کا صدور دلیل ہوتا ہے کہ قائل کے قلب میں اسلام کی عظمت نہیں ۔ اُس وقت اُس کے کفر میں زِنہار شک نہ ہوگا ۔[2]

سُبحٰن اللہ ! پھر کفریاتِ خالصہ کا بہ ایں زور و شور ، صُدور کیونکر کفرِ قائل پر بُرہانِ کامل نہ ہوگا ! ـــــ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم ـ

زید پر ہر فرض سے بڑھ کر فرض کہ از سرِ نَو مسلمان ہو اور اِن کفریات وضلالات سے علی الاعلان توبہ کرے ، اور صرف بہ طورِ عادت کلمۂ شہادت زبان پر لانا ہرگز کافی نہ ہوگا کہ اِس قدر تو وہ قبل از توبہ بھی بجالاتا تھا ، بلکہ اِس کے ساتھ تصریح کرے کہ وہ کلمات کفریہ تھے اور میں نے اُن سے توبہ کی ۔ اُس وقت اہلِ اسلام کے نزدیک اُس کی توبہ صحیح ہوگی ـــ اور ایمان لائے کہ اللہ جل جلالہٗ کے سوا کوئی خالق نہیں ، نہ اس کا غیر قِدَم کے لائق ـــــ اور ایمان لائے کہ وہ تمام عالَم کا مدبّر اور ہر چیز پر قادر ہے ، اور عقولِ مُختَرِعَہ فلاسفہ باطل ـــــ الیٰ غیر ذٰلک ممّا یظھر بالمراجعۃ الیٰ ما قدمنا من المسائل (اس کے علاوہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اُن مسائل کی طرف رجوع کرنے سے جن کو ما قبل میں ہم نے بیان کیا ہے ۔ ت)

بحرالرائق میں ہے ؛

اتٰی بالشھادتین علیٰ وجہِ العادۃ | بطورِ عادت شہادتین کو لایا (کلمۂ شہادت پڑھا) تو

---

[1] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاوّل مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقۃ ترکی ص ۳۶۲

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ فصل واما من تکلم من سقط الخ المکتبۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲/۲۸۳

marfat.com

ینفعه مالم یرجع عما قال، اذ لا یرتفع بهما کفرہ ۔ کذا فی البزازیۃ و جامع الفصولین[1] اھ۔

اُس کو نفع نہ دے گا جب تک اپنے قول سے رجوع نہ کرے کیونکہ اتیانِ شہادتین سے اُس کا کفر مرتفع نہ ہوگا۔ بزازیہ اور جامع الفصولین میں یُونہی ہے اھ (ت)

اور ضرور ہے کہ جس طرح کتاب چھاپ کر ان کفریات وضلالات کی اشاعت کی یوں ہی ان سے تبرّی اور اپنی توبہ کا اعلان کرے کہ آشکارا گناہ کی توبہ بھی آشکارا ہوتی ہے۔ امام احمد کتاب الزہد اور طبرانی معجم کبیر میں سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا عملت سیئۃ فاحدث عندھا توبۃ، السر بالسر والعلانیۃ بالعلانیۃ[2]

جب تُو کوئی گناہ کرے تو فورًا توبہ بجالا، پوشیدہ کی پوشیدہ اور ظاہر کی ظاہر۔

قلتُ واسنادہ حسنٌ علٰی اصول الحنفیۃ۔

میں کہتا ہوں اصولِ حنفیہ کے مطابق اس کا اسناد حسن ہے (ت)

اور اِس کتاب تباہ خراب کی نسبت میں وہ نہیں کہتا جو بعض عُلمائے حنفیہ و شافعیہ کُتب منطقیہ کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کے جو ورق نامِ خدا و رسول سے خالی ہوں اُن سے استنجا روا۔ شرحِ فقہِ اکبر میں ہے:

لوکان الکتاب فی المنطق ونحوہ، تجوز اھانتہ فی الشریعۃ، حتّٰی افتٰی بعض الحنفیۃ وکذا بعض الشافعیۃ بجواز الاستنجاء بہ اذا کان خالیا عن ذکر اللہ تعالٰی مع الاتفاق علٰی عدم جواز الاستنجاء بالورق الابیض الخالی عن الکتابۃ[3] اھ مُلَخَّصًا۔

اگر منطق وغیرہ میں کوئی کتاب ہو تو شریعت میں اسکی توہین کرنا جائز ہے یہاں تک کہ بعض حنفیوں نے یوں ہی بعض شافعیوں نے اس کے ساتھ استنجاء کے جواز کا فتوٰی دیا ہے بشرطیکہ وہ اللہ تعالٰی کے ذکر سے خالی ہو باوجودیکہ کتابت سے خالی سفید کاغذ کے ساتھ استنجاء کے عدمِ جواز پر اتفاق ہے اھ تلخیص (ت)

---

[1] البحر الرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/ ۱۲۸

[2] الزہد للامام احمد بن حنبل حدیث ۱۴۱ دار الکتاب العربی بیروت ص ۴۹
المعجم الکبیر عن معاذ بن جبل " ۳۳۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۲۰/ ۱۵۹

[3] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی العلم والعلماء مصطفی البابی مصر ص ۱۷۴

marfat.com

ہاں اتنا ضرور کہوں گا کہ اب اس کی اشاعت سے باز رہے۔ اور جس قدر جلدیں باقی ہوں جلا دے اور حتی الوسع اُس کے اِخمادِ نار و اِماتتِ اذکار میں سعی کرے کہ منکر باطل اسی کے قابل۔ قال اللہ تعالیٰ؛

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین اٰمنوا لھم عذاب الیم فی الدنیا والاٰخرۃ واللہ یعلم وانتم لاتعلمون[1]

بے شک جو لوگ چاہتے ہیں کہ بے حیائی پھیلے مسلمانوں میں، اُن کے لئے دُکھ کی مار ہے دُنیا و آخرت میں۔ اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

سُبحٰنَ اللہ! اِشاعتِ فاحشہ پر یہ ہائل وعید ۔۔۔ پھر اشاعتِ کفر کس قدر شدید ۔۔۔ والعیاذ باللہ العلیّ الحمید (بلندی والے سراہے ہوئے معبود کی پناہ۔ ت)

خاتمہ رزقنا اللہ حُسنہا (اللہ تعالیٰ ہمیں اچھا خاتمہ عطا فرمائے۔ ت) چند تنبیہات زکیات میں

تنبیہِ اوّل: اے عزیز! آدمی کو اس کی اَنانیت نے ہلاک کیا، گناہ کرتا ہے، اور جب اس سے کہا جائے توبہ کر، تو اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ عقل رکھتا تو اصرار میں زیادہ ذلت و خواری جانتا۔

یا ھٰذا۔ ہرگز منصبِ علم کے منافی نہیں کہ حق کی طرف رجوع کیجئے، بلکہ یہ عین مقتضائے علم ہے اور سخن پروری ہر جہل سے بدتر جہل ۔۔۔ وہ بھی کاہے میں؛ کفریات میں۔ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت)

یا ھٰذا۔ صغیرہ پر اِصرار اُسے کبیرہ کر دیتا ہے ۔۔۔ کفریات پر اِصرار کس قعرِ نار میں پہنچائے گا!

یا ھٰذا۔ تیرا رب ایک شخص کی مذمت کرتا ہے؛

واذا قیل لہ اتق اللہ اخذتہ العزۃ بالاثم فحسبہ جھنم ولبئس المھاد[2]

یعنی جب اس سے کہا جائے خدا سے ڈر، تو اُسے غرور کے مارے گناہ کی ضد چڑھتی ہے۔ سو کافی ہے اُسے جہنم، اور بیشک کیا بُرا ٹھکانا ہے۔

للہ! اپنی جان پر رحم کر، اور اس شخص کا شریکِ حال نہ ہو۔

یا ھٰذا۔ تیرا مالک ایک قوم پر رَد فرماتا ہے؛

واذا قیل لھم تعالوا یستغفر لکم رسول اللہ لوّوا رءُوسھم و

جب اُن سے کہا جائے آؤ تمہارے لئے بخشش چاہے خدا کا رسول، تو اپنے سر پھیر لیتے ہیں اور تو انھیں

---

[1] القرآن الکریم ۲۴/ ۱۹

[2] " " ۲/ ۲۰۶

رأیتھم یصدون وھم مستکبرون[1] دیکھے کہ باز رہتے ہیں تکبر کرتے ہوئے۔

ہاں میں بھی تجھے رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی طرف بلاتا ہوں، خدا کو مان، اور منہ نہ پھیر۔

یا ھٰذا۔ تُو سمجھتا ہے: اگر میں تسلیم کر لوں گا تو لوگوں کی نگاہ میں میری قدر گھٹ جائے گی اور میرے علمِ فلسفی میں بٹا لگے ـــ حالانکہ یہ محض وسوسۂ شیطان ہے ـــ لاحول پڑھ، اور خدا کی طرف جُھک، کہ اس سے اللہ کے یہاں تیری عزت ہو گی، اور خلق میں بے قدری بھی غلط، بلکہ وہ تجھے مُنصِف و حق پسند جانیں گے، اور نہ مانے گا تو متکبر و شریر و لوُند۔

یا ھٰذا۔ کیا یہ ڈرتا ہے کہ مان جاؤں گا تو اِس مُجیب کا علم مجھ سے زیادہ ٹھہرے گا؟ ـــ حاشَ للہ! واللہ کہ اگر کوئی بندۂ خدا میرے ذریعہ سے ہدایت پائے تو اِس میں میری آنکھ کی ٹھنڈک اُس سے ہزار درجہ زائد ہے کہ میرا علم کسی سے زیادہ ٹھہرے۔

ہاں! ہاں!! اگر تو اعلانِ توبہ کرے تو میں اپنے جہل اور تیرے فضل کا نوِشتہ لکھ دوں۔

یا ھٰذا۔ اِک ذرا تعصب سے الگ اور تنہائی میں بیٹھ کر سوچ کہ کفریات پر اصرار کی شامت تیرے حق میں بہتر ہے یا بعدِ رجوع و توبہ بعض جُہال کی تحقیر و ملامت؟

ہَیہات، ہَیہات! اللہ کا عذاب بہت سخت ہے ـــ وَاِنَّہٗ لَاٰت (اور وہ بلاشبہہ آنے والا ہے۔ ت) ـــ میں تیرے بھلے کی کہتا ہوں: عار پر نار کو اختیار نہ کرنا۔

الٰہی! میرے بیان میں اثر بخش! اور اپنے اِس بندہ کو ہدایت دے، اور ہمارے قلوب دینِ حق پر قائم رکھ۔

یا واجد، یا ماجد، لا تزل عنی نعمۃ انعمتھا علی، بجاہ من ارسلتہ رحمۃ للعٰلمین، واقمتہ شفیعا للمذنبین المتلوثین الخطائین الھالکین، صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ اجمعین۔ اٰمین!

اے محب، اے کمال بزرگی والے! جو نعمت تُو نے مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے سلب نہ فرما، اس کے صدقے میں جسے تُو نے تمام جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ اور تُو نے اُسے ہلاکت میں پڑنے والے خطاکاروں اور لتھڑے ہوئے گنہگاروں کیلئے شفیع بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ پر، آپ کی آل پر اور آپ کے تمام اصحاب پر رحمت نازل فرمائے۔ آمین (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۶۳/۵

marfat.com

تنبیہ دوم: مبادا اگر رگِ تعصب جوش میں آئے ـــ اور خدا ایسا نہ کرے ـــ تو اس قدر یاد رہے کہ عقائدِ اسلام و سنّت کے مقابل، ہم پر فلاں ہندی و بہمانِ سندی کسی کا قول سند نہیں ـــ نہ احکامِ شرعیہ شخص دُون شخص سے خاص ـــ اَلْعِزَّۃُ لِلّٰہ (عزت اللہ تعالےٰ کے لئے ہے۔ ت) شرع سب پر حجت ہے ـــ وہ کون ہے جو شرع پر حجت ہوسکے؟ ـــ اِس قسم کی حرکت جس سے صادر ہوگی وہ بقدر اپنے سیئہ کے حکم کا مستحق ہوگا۔ کسے باشد، کائناً مَنْ کان (جو بھی ہو۔ ت) ـــ

اِین و آں سے ہمیں موافقت اُسی وقت تک ہے جب تک وُہ دینِ حق سے جُدا نہیں۔ اور اس کے بعد، عیاذاباللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) ؏

سایہ اش دور باد از ما دُور

(اس کا سایہ ہم سے دُور ہو۔ ت)

جس کا قول ہم اسلام وسنّت کے موافق پائیں گے تسلیم کریں گے۔ نہ اِس لئے کہ اُس کا قول ہے، بلکہ اس لئے کہ صراطِ مستقیم سے مطابق ہے ـــ اور جس کی بات خلاف پائیں گے، زید ہو یا عمرو، خالد ہو یا بکر، دیوار سے مار کر رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رِکاب سے لپٹ جائیں گے ـــ اللہ ان کا دامن ہم سے نہ چھڑائے دُنیا میں نہ عقبیٰ میں ـــ آمین! الٰہی آمین! ؎

محمد عربی کا بروئے ہر دو سراست　　کسے کہ خاکِ درش نیست خاک بر سرِ اُو

(محمد عربی صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم دونوں جہانوں کی آبرو ہیں، جو اُن کے درِ اقدس کی خاک نہیں ہے اس کے سر پر خاک ہو۔ ت)

تنبیہ سوم: واجِبُ المُلاحَظَہ نافِعُ الطَّلَبہ (جس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ طلبہ کے لئے نفع بخش ہے۔ ت)

اِن اَعصار و اَمصار کے طلبۂ علم چشمِ عبرت کھولیں اور تُوَغُّلِ فلسفہ کی آفتِ جاں گزا غور سے دیکھیں۔ زید کہ جس کے اقوال سے سوال ہے آخر اس حال کو کا ہے کی بدولت پہنچا۔ اور فلسفہ کی دبی آگ نے 'بے خبری میں بہ تدریج سُلگ کر دفعۃً بھڑکی تو کہاں تک پھُونکا؟

اے عزیز! شیطان اوّل دھوکا دیتا ہے کہ مقصود بالذات تو علمِ دین ہے ـــ اور علوم عقلیہ وسیلہ و آلہ ـــ پھر ان میں اشتغال کس لئے بے جا؟

ہیہات! اگر یہ امر اپنے اطلاق پر مسلّم بھی ہو تو اب اپنے حالات پر غور کرو کہ آلہ و مقصود کی شان ہوتی ہے؟ ـــ شب و روز آلہ میں غرق ہو گئے، مقصود کا نام تک زبان پر نہ آیا ـــ اچھا توسُّل ہے

marfat.com

اور اچھا قصدہ ؎

بوقتِ صبح شود ہمچو روز معلومت　　　　که باکه باختهٔ عشق درشبِ دیجور

(صبح کے وقت تجھے روزِ روشن کی طرح معلوم ہوجائے گا کہ تاریک رات میں تُو نے کس کے ساتھ عشق بازی کی ہے۔ ت)

عزیزو! اگر علم آخرت کے لئے سیکھتے ہو تو واللہ کہ فلسفہ آخرت میں مضر — اور دنیا کے لئے؟ تو یہاں وہ بھی بخیر — اس سے تو بہتر کہ مڈل پاس کرو کہ دس روپیہ کی نوکری پاسکو۔

عزیزو! للہ انصاف! مصطفٰے صلّے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کی حدیث میں علم کو ترکۂ انبیاء اور علماء کو اُن کا وارث قرار دیا — ذرا دیکھو تو وہ علم یہی ہے جس میں تم سراپا منہمک، یا وہ جسے تم بایں بے پرواہی واستغنا تارک؟ — بھلا ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ کر دیکھو کہ مصطفٰے صلّے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کا وارث بننا اچھا' یا ابن سینا و فارابی کا فضلہ خوار؟ ع

ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا

(ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ت)

عزیزو! شیطان اِس قوم کے کان میں پھونک دیتا ہے کہ عمر صَرف کرنے کے قابل یہی علوم فلسفیہ ہیں کہ ان کے مدارک عمیق اور مسالک دقیق۔ جب یہ آگئے تو علوم دینیہ کیا ہیں، ادنیٰ توجہ میں پانی ہوجائیں گے۔ حالانکہ واللہ محض غلط — تمھیں اِن علومِ ربانیہ کا مزہ ہی نہیں پڑا — ورنہ جانتے کہ علم یہی ہیں، اور جو غموض و دقت و لطف و نزاکت اِن میں ہے اُن کا ہزارواں حصہ وہاں نہیں — مگر کیا کیجئے کہ ع

اَلنَّاسُ اَعْدَاءٌ لِّمَا جَھِلُوْا

(لوگ اُس چیز کے دشمن ہوتے ہیں جس سے وہ جاہل ہوتے ہیں۔ ت)

اچھا نہ سہی — مگر کیا نفیس تدقیق، عمدہ تحقیق ہے کہ ہزاراں برس گزرے آج تک کوئی بات مُنقّح نہ ہوئی — لوگ کہتے ہیں تلاحقِ آراء سے علم نُضج پاتے ہیں — وہاں اس کے خلاف ع

شد پریشاں' خوابِ شاں از کثرتِ تعبیرہا

(زیادہ تعبیروں کی وجہ سے ان کا خواب پریشان ہوگیا۔ ت)

سَلف خَلف میں جسے دیکھئے کیا چمک چمک کر تقریریں کرتا ہے گویا حق ناصح اِس کی بغل سے نکل کر کہیں گیا ہی نہیں — جب دوسرا آیا اُس نے نئی ہانک سُنائی، اگلے کی عقل اوندھی بتائی — یوں ہی یہ سلسلہ بے تمیزی لاتقِفُ عِندحدٍّ قبل یوم القیٰمة (قیامت سے پہلے یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں

رُکے گا۔ ت) چلا جاتا ہے اور چلا جائے گا۔ کچھ محقق ہو سکا نہ ہرگز ہوے

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بہ دیگرے پرداخت[1]

(جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی۔ت)

کہئے پھر اس "کاو، کاو" کا کیا محصّل نکلا؟ اور کون سا نتیجہ دامن میں آیا؟ ـــــ دمِ مرگ جب دیکھئے تو ہاتھ خالی ع

جہل تھا جو کچھ کہ سیکھا، جو پڑھا افسانہ تھا

ایک فلسفی نزع میں ہاتھ ملتا اور کہتا تھا: عُمر کھوئی کچھ تحقیق نہ ہو پایا سِوا اس کے کہ: ہر ممکن محتاج ہے اور امکان امرِ عدمی ـــــ دُنیا سے چلا اور کچھ نہ ملا۔

اور دوسرا امر یعنی علومِ دینیہ اِس کے ذریعہ سے خود آجانا ـــــ ایسا باطل فضیح ہے جس کی داعیت تمھارے اذہان کے سوا کہیں نہ ملے گی ـــــ حاش للہ! کام پڑے دام کھلتے ہیں ـــــ دس مسائلِ دینی پُوچھے جائیں، اور کوئی فلسفی صاحب اپنے تفلسُف کے زور سے ٹھیک جواب دے دیں تو جانیں ـــــ یوں تو زبان کے آگے بارہ ہَل چلتے ہیں ع

کس نگوید کہ دُوغِ من تُرش است

(اپنی لسّی کو کھٹا کوئی نہیں کہتا۔ ت)

عزیزو! یہ درس کہ اِن بلاد میں رائج، احمق اِسے منتہائے علم سمجھتے ہیں ـــــ حاشا کہ وہ ابتدائی علم بھی نہیں ـــــ اس سے استعداد آنا منظور ہے ـــــ رہا علم! ـــــ ہیہات ہیہات! ہنوز دلّی دُور ہے ع

بسیار سفر باید تا پختہ شود خامے

(بہت سفر چاہیے تاکہ کچّا پکّا ہو جائے۔ ت)

طالبِ علم بے چارہ شِفا، اشارات سب لپیٹ گیا اور یہ بھی نہ جانا کہ "اصولِ دین" کو کیونکر سمجھوں! اور خدا و رسول کی جناب میں کیا اعتقاد رکھوں! ـ اگر کچھ معلوم ہے تو سُنی سُنائی تقلیدی ـــــ پھر حلال و حرام کا تو دوسرا درجہ ہے۔

افسوس واضعِ درس نے کتبِ دینیہ گنتی کی رکھیں کہ طلبہ خوض و غور کے عادی ہو جائیں اور ازاں جا کہ

---

[1] گلستانِ سعدی در سببِ تالیف مکتبہ اویسیہ بہاولپور ص ۱۳

ابھی عقل پختہ نہیں، لہذا ایسی چیز میں مشق ہو جس کی اُلٹ پلٹ نقصان نہ دے — مگر وہ ہو رہی اُلٹی — کہ انھیں لِمَ و لا نسلّم (کیوں ؟ اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کی آفت چڑگئی — اور جز تسلیمی پر کہ مدار ایمان سے قیامت گزر گئی۔

عزیزو! احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم، بیہقی، عبد بن حمید بغوی باسانید صحیحہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، سید عالم صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اِنَّ الْعَبْدَ اِذَا اَخْطَاَ خَطِیْئَۃً نُکِتَتْ فِیْ قَلْبِہٖ نُکْتَۃٌ سَوْدَاءُ فَاِنْ ھُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ صُقِلَ قَلْبُہٗ۔ وَاِنْ عَادَ زِیْدَ فِیْھَا حَتّٰی تَعْلُوَ عَلٰی قَلْبِہٖ۔ وَھُوَ الرَّانُ الَّذِیْ ذَکَرَ اللّٰہُ تَعَالٰی، کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ مَّا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ[1]

جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ دھبا پڑجاتا ہے، پس اگر وہ اس سے جدا ہوگیا اور توبہ استغفار کی تو اس کے دل پر صیقل ہوجاتی ہے۔ اور اگر دوبارہ کیا تو سیاہی بڑھتی ہے یہاں تک کہ اُس کے دل پر چڑھ جاتی ہے۔ اور یہی ہے وہ زنگ جس کا اللہ تعالےٰ نے ذکر فرمایا کہ: یوں نہیں بلکہ زنگ چڑھا دی ہے اُن کے دلوں پر اُن کے گناہوں نے کہ وہ کرتے تھے۔

دیکھو ایسا نہ ہو کہ یہ فلسفۂ مزخرفہ تمہارے دلوں پر زنگ جمادے کہ پھر علومِ حقہ صادقہ ربانیہ کی گنجائش نہ رہے گی۔ کہتے یہ ہو کہ: اِس کے آنے سے وہ خود آجائیں گے۔ حاشا! جب یہ دل میں پیر گیا وہ ہرگز سایہ تک نہ ڈالیں گے کہ وہ محض نور ہیں، اور نور نہیں چمکتا مگر صاف آئینہ میں۔

عزیزو! اسی زنگ کا ثمرہ ہے کہ منہمکانِ تفلسف علومِ دینیہ کو حقیر جانتے، اور علمائے دین سے استہزا کرتے۔ بلکہ انھیں جاہل، اور لقبِ علم اپنے ہی لئے خاص سمجھتے ہیں۔

اگر آئینۂ دل روشن ہوتا تو جانتے کہ وہ مصطفےٰ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے وارث و نائب ہیں۔ وہ کیسی نفیس دولت کے حامل و صاحب ہیں جس کے لئے خدا نے کتابیں اتاریں، انبیاء نے تفہیم میں عمریں گزاریں — وہ اسلام کے رکن ہیں — وہ جنت کے عماد ہیں — وہ خدا کے محبوب ہیں —

---

[1] کنز العمال برمز حم، ت، ہ، حب، ن، ھب عن ابی ہریرہ حدیث ۱۰۱۸۹ موسسۃ الرسالہ بیروت ۴/ ۲۱۰
جامع الترمذی ابواب التفسیر سورۃ ویل للمطففین امین کمپنی دہلی ۲/ ۱۶۸ و ۱۶۹
موارد الظمآن کتاب التفسیر " " " حدیث ۱۷۷۰ المکتبۃ السلفیہ ص ۴۳۹
" کتاب التوبہ باب ماجاء فی الذنوب " ۲۴۴۸ " " ۶۰۷

marfat.com

وہ جانِ رشاد ہیں ــــ رہا اُن کے ساتھ استہزا، اُس کا مزہ آج نہ کھلا تو کل قریب ہے ــــ وسیعلم الذین ظلموا ایّ منقلب ینقلبون[1] (اور اب وہ جانا چاہتے ہیں ظالم کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔ ت)

عزیزو! نفسِ خودی پسند آزادانہ اَقُولُ کا مزہ پاکر پھُول گیا ــــ اور قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں جو دل کا سرور اور آنکھوں کا نُور ہے اُسے بھول گیا۔

ہیہات! کہاں وہ فن جس میں کہا جائے "میں کہتا ہوں"، یا نقل بھی ہو تو: ابن سینا گفت (ابن سینا نے کہا۔ ت) اور وہ فن جس میں کہا جائے "خدا فرماتا ہے، مصطفےٰ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں"۔ جتنا میں اور مصطفےٰ میں فرق ہے اُتنا ہی اس اَقُولُ و قال اور دونوں علموں میں۔ کیا خوب فرمایا عالم قریش سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے: ؎

کل العلوم سوی القراٰن مشغلۃ ﴿ الّا الحدیث والّا الفقہ فی الدین
العلمُ ما کان فیہ قال حدثنا ﴿ وما سوٰی فوسواس الشیاطین[2]

(قرآن کے علاوہ تمام علوم ایک مشغلہ ہیں سوائے حدیث کے اور سوائے فقہ کے دین میں۔ علم تو وہ ہے جس میں کوئی شخص کہے کہ ہمیں حدیث بیان کی اور اس کے ماسوا شیطانوں کا وسوسہ ہے۔ ت) ؎

انچہ قال اللہ و نے قال الرسول ﴿ فُضْلہ باشد، فضلہ می خواں اے فضول

(وہ کہ اللہ نے فرمایا نہ رسول نے، فضلہ ہوگا فضلہ پڑھتا ہے اے فضول۔ ت)

عزیزو! خدارا غور کرو! قبر میں، حشر میں تم سے یہ سوال ہوگا کہ عقائد کیا تھے اور اعمال کیسے؟ یا یہ کہ: کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا معدوم؟ اور زمانہ غیر قار و حرکۃ بمعنی القطع کائن فی الاعیان ہیں، یا آنِ سیّال و حرکت بمعنی التوسّط سے موہوم؟

عزیزو! میں نہیں کہتا کہ منطقِ اسلامیاں ــ ریاضی، ہندسہ وغیرہا اجزائے جائزۂ فلسفہ ــ نہ پڑھو۔ پڑھو مگر بقدرِ ضرورت ــ پھر اُن میں انہماک ہرگز نہ کرو ــ بلکہ اصل کار علوم دینیہ سے رکھو۔ راہ یہ ہے۔ اور آئندہ کسی پر جبر نہیں ــ واللہ یہدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم[3] (اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے سیدھی راہ

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/ ۲۲۷
[2] ابجد العلوم المقدمۃ فی بیان اسماء العلوم الخ المکتبۃ القدوسیۃ لاہور ۶/۲
[3] القرآن الکریم ۲/ ۲۱۳

marfat.com

دکھائے۔ ت)

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وھب لنا من لدنك رحمۃ ط انك انت الوھاب ۝[۱]

اے رب ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر کہ تُونے ہمیں ہدایت دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بے شک تُوہی بڑا دینے والا ہے (ت)

وقع الفراغ من تسوید ھذہ الاوراق لسبع[ع] خلون من الشھر السابع، من العام الرابع، من المائۃ الرابعۃ، من الالف الثانی من ھجرۃ سراج الافق، امام الخلق، نبی الرفق، ذی العلم الحق، الحکیم الربانی۔ صلوات اللہ تعالٰی وسلامہ علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وکل مشتاق الیہ۔ برحمتك یا ارحم الراحمین، والحمد للہ رب العٰلمین ؕ واللہ تعالٰی اعلم، وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم۔

ان اوراق کے مسوّدہ سے فراغت ماہِ ہفتم کی سات تاریخ کو ہُوئی جبکہ تمام جہانوں کے سورج، تمام مخلوق کے امام، نرمی والے نبی، علمِ حق رکھنے والے حکیمِ ربانی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی ہجرت اقدس کو تیرہ سو چار سال گزر چکے ہیں (یعنی، رجب ۱۳۰۴ھ) اللہ تعالٰی کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر اور ہر ایسے شخص پر جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مشتاق ہے۔ تیری رحمت کے ساتھ اے بہترین رحم فرمانے والے۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سب جہانوں کو پالنے والا ہے۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

۝

[ع] یعنی ہفتم شہر رجب ۱۳۰۴ ہجریہ علٰی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ ۱۲

سلطان احمد خان عفا عنہ اللہ تعالٰی

[۱] القرآن الکریم ۳/۸

marfat.com

لله در المجیب حیث اتی بتحقیق انیق

نمقہ العبد المذنب الاواہ محمد لطف اللہ

رسول اللہ
خادم شریعت مفتی
محمد لطف اللہ
ہجری ۱۲۹۸

بلاشبہہ مضامینِ رسالہ منطق الجدید جو مجیب معیب نے نقل کئے اس پر خلاف شرع شریف اور مخالف عقائد حقہ اہل اسلام سلفاً وخلفاً ہیں۔ اور مجیب معیب نے قباحتیں اور شناعتیں اس کی بوجہ احسن بیان فرمائیں، جزاہ اللہ سبحٰنہ عن المسلمین احسن الجزاء۔

محمد احمد ۱۲۸۴
ارشاد حسین

marfat.com

رسالہ

نزولِ آیاتِ فرقان بسکونِ زمین وآسمان

۳۹ ۱۳

(زمین اور آسمان کے ساکن ہونے کے بارے میں حق وباطل کے درمیان فرق کرنیوالی (قرآن مجید کی) آیتوں کا نازل ہونا)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۵

نحمدہٗ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۳۱ از موتی بازار لاہور مسئولہ مولوی حاکم علی صاحب ۱۴ جمادی الاولٰے ۱۳۳۹ھ

یا سیّدی اعلیحضرت سلمکم اللہ تعالٰی، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

اما بعد ھٰذا من تفسیر جلالین (ان اللہ یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا) ای یمنعھما من الزوال[1] وایضا (اَوَ لم تکونوا اقسمتم) حلفتم (من قبل) فی الدنیا (ما لکم

بعدازیں یہ تفسیر جلالین کی عبارت ہے (بیشک اللہ تعالٰی روکے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں) یعنی ان کو زوال سے روکے ہوئے ہے۔ یہ بھی اس میں ہے (تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے) دنیا میں (نہیں ہے تمھیں)

---

[1] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۳۵/۴۱ مطبع مجتبائی دہلی حصہ دوم ص ۳۶۵

من زائدة (زوال) عنها الى الاخرة[1] وايضا (وان) ما (كان مكرهم) وان عظم (لتزول منه الجبال) المعنى لايعبأ به ولا يضر الا انفسهم والمراد بالجبال هنا قيل حقيقتها وقيل شرائع الاسلام المشبهة بها في القرار والثبات وفي قراءة بفتح لام لتزول ورفع الفعل فان مخففة والمراد[ع] تعظيم مكرهم وقيل المراد بالمكر كفرهم ويناسبه على الثانية تكاد السمٰوٰت يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا وعلى الاول ما قرئ وما كان[2] وسردار من دامت برکاتکم و این است از تفسیر حسینی (ان الله) بدرستیکه خدائے تعالےٰ (یمسک

من زائدہ ہے (ہٹ کے کہیں جانا) دنیا سے آخرت کی طرف۔ اور یہ بھی اسی میں ہے (اور نہیں ہے ان کا مکر) اگرچہ بہت بڑا ہے (کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) معنیٰ یہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں اور اُن کا نقصان خود انہی کو ہے۔ اور یہاں پہاڑوں سے مراد ایک قول کے مطابق حقیقتاً خود پہاڑ ہیں، اور ایک قول کے مطابق احکامِ شرع ہیں جن کو قرار و ثبات میں پہاڑوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور جس قراءۃ میں لتزول کا لام مفتوح اور فعل مرفوع ہے اُس قراءۃ میں اِنْ مخففہ ہوگا اور مراد ان کے مکر کی بڑائی۔ اور کہا گیا ہے کہ مکر سے مراد ان کا کفر ہے۔ اور قراءۃ ثانیہ کی صورت میں اس قول کی تائید قرآن مجید کی یہ آیت کریمہ کرتی ہے (قریب ہے کہ آسمان اس سے پھٹ پڑیں اور زمین شق ہو جائے اور پہاڑ گر جائیں ڈھ کر) اور اول کی صورت میں جو پڑھا گیا ہے وما کان یعنی نہیں تھا (ان کا مکر) اور میرے سردار! آپ کی برکتیں ہمیشہ رہیں، یہ ہے

ع والمعنى لان كان مكرهم من الشدة بحيث تزول عنها الجبال وتنقطع عن اماكنها[3] ١٢ كمالين۔

ع معنیٰ یہ ہے کہ اُن کا مکر اس قدر شدید ہے کہ اس سے پہاڑ اپنی جگہ سے ہٹ جائیں ١٢ کمالین۔ (ت)

---

[1] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۱۴/۴۴ مطبع مجتبائی دہلی حصہ اول ص ۲۰۸

[2] " " " ۱۴/۴۶ " " " " " "

[3] کمالین علی ہامش جلالین " " " مطبع مجتبائی دہلی نصف اول ص ۲۰۸

marfat.com

السموٰت والارض) نگاہ میدارد آسمانہا و زمین را (ان تزولا) برائے آنکہ زائل نہ شوند از اماکن خود چہ ممکن را در حال بقا ناچار است از نگاہ دارندہ آوردہ اند کہ چوں یہود و نصاریٰ عزیر و عیسےٰ را بفرزندی حق سبحنہ نسبت کردند آسمان و زمین نزدیک بآں رسید کہ شگافتہ گردد حق تعالےٰ فرمود کہ من بقدرت نگاہ می دارم ایشاں را تا زوال نیابند یعنی از جائے خود نروند[۱] ایضاً (اولم تکونوا) در جواب ایشاں گویند فرشتگان آیا نبودید شما کہ از روئے مبالغہ (اقسمتم من قبل) سوگند مے خوردید پیش ازیں در دنیا کہ شما پایندہ و خوابیدہ بودید (مالکم من زوال) نباشد شمارا ہیچ زوالے مراد آنست کہ می گفتند کہ ما در دنیا خواہیم بود و بسرائے دیگر نقل نخواہیم نمود[۲]، و ایضاً (وان کان مکرھم) و بدرستیکہ بود مکر ایشاں در سختی و ہول ساختہ پرداختہ (لتزول) تا از جائے برود (منہ الجبال[۳]) زاں مکر کوہ ہا۔

تفسیر حسینی کی عبارت (انّ اللہ) بیشک اللہ تعالےٰ (یمسک السموٰت والارض) محفوظ رکھتا ہے آسمانوں اور زمین کو (ان تزولا) اس واسطے کہ اپنی جگہوں سے زائل نہ ہوجائیں کیونکہ ممکن کیلئے حالت بقاء میں کسی محافظ کا ہونا ضروری ہے۔ منقول ہے کہ جب یہود و نصاریٰ نے حضرت عزیر اور حضرت عیسےٰ علیہما السلام کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا قرار دیا تو آسمان و زمین پھٹنے کے قریب ہوگئے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں اپنی قدرت کے ساتھ ان کو محفوظ رکھتا ہوں تاکہ یہ زوال نہ پائیں یعنی اپنی جگہ سے ہٹ نہ جائیں۔ اُسی میں ہے (اولم تکونوا اقسمتم من قبل) ان کے جواب میں فرشتے بطور مبالغہ کہیں گے کہ کیا تم نے اس سے پہلے دُنیا میں قسمیں نہیں کھائی تھیں کہ تم دُنیا میں ہمیشہ رہوگے اور سوئے رہوگے (مالکم من زوال) تمھارے لئے کوئی زوال نہیں ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ وہ کہتے تھے کہ ہم دنیا میں ہمیشہ رہیں گے اور دوسرے جہاں میں منتقل نہیں ہونگے۔ اور اسی میں ہے (وان کان مکرھم) یقیناً ان کا مکر سختی و ہولناکی میں اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ (لتزول منہ الجبال) اس کی وجہ سے پہاڑ اپنی جگہ سے ہٹ جاتے۔ (ت)

---

[۱] تفسیر حسینی قادری تحت آیۃ ۳۵/۴۱ مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا ص ۷۰۵
[۲] " " " " ۱۴/۴۴ " " " " ص ۴۱۹
[۳] " " " " ۱۴/۴۶ " " " " " "

marfat.com

اے محبوب ومحبِ فقیر ایدک اللہ تعالیٰ فی کل حال (اللہ تعالیٰ ہر حال میں آپ کی مدد فرمائے۔ ت) جب کافروں کے زوال کے معنیٰ ان کا اس دُنیا سے دار الآخرۃ میں جانا مسلّم ہوا تو معاملہ صاف ہو گیا کیونکہ کافر زمین پر پھرتے چلتے ہیں' اس پھرنے چلنے کا نام زوال نہ ہوا کہ یہ اُن کا چلنا پھرنا اپنے اماکن میں ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ نے اُن کو حرکت کرنے کا امکان دیا ہے وہاں تک ان کا حرکت کرنا اُن کا زوال نہ ہوا، یہی حال پہاڑوں کا ہوا کہ ان کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا ان کا زوال ہوا، جب یہ حال ہے تو زمین کا بھی اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہو گا اور اپنے اماکن میں اس کا حرکت کرنا زوال نہیں ہو سکتا۔ شکر ہے اس پروردگار کا کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مجھے گریز نہ ہوا اور میری مشکل بھی از بارگاہ حل المشکلات حل ہو گئی بر برکت کلام کریم:

ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب[1] اور جو اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لئے نجات کی راہ نکال دے گا اور اسے وہاں سے روزی دے گا جہاں اس کا گمان نہ ہو۔ (ت)

اور یہ اس طرح ہوا کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکان کی تصریح فرما دی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا یعنی آسمان کی تصریح کی طرح تصریح نہ فرمائی یعنی خاموشی فرمائی، قربان جاؤں احسن الخالقین تبارک وتعالیٰ کے اور باعثِ خلقِ عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اور حضرت معلم التحیات رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ سائنس کی سرکوبی کے لئے زمین کے زوال اس کے اماکن سے کے معنیٰ آپ کے اس تابعدار مجاہد کبیر پر عیاں فرمائے کہ زمین کے زوال نہ کرنے کے یہ معنیٰ ہیں کہ جن اماکن میں اللہ تعالیٰ نے اس کو امساک کیا ہے اس سے یہ باہر نہیں سرک سکتی مگر ان اماکن میں اس کو حرکتِ امر کردہ شدہ عطا فرمائی ہوئی ہے جیسے کہ اس پر کافر چلتے پھرتے ہیں اور یہ اُن کا زوال نہیں ہے' اسی طرح سے اپنے مداریں اور سورج کی ہمراہی میں امساک کردہ شدہ ہے اور جاذبہ اور رفتار کیا ہے صرف اللہ پاک کے امساک کا ایک ظہور ہے اور کچھ نہیں، اب چاہیں تو جاذبہ اور رفتار دونوں کو معدوم کر دیں اور ہر چیز کو اس کے حیز میں ساکن فرما دیں اس سے زائل نہیں ہو سکتی جیسے کہ سورج والشمس تجری لمستقر لھا[2] (اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے۔ ت) کی رُو سے اپنے مجرے میں امساک کیا گیا ہوا ہے اور

---

[1] القرآن الکریم ۶۵/ ۲ و ۳

[2] " " ۳۶/ ۳۸

marfat.com

اپنے مجرے میں چل رہا ہے مگر اس کے اس چلنے کا نام زوال نہیں بلکہ جریان ہے تو زمین کا بھی اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں چلنا اس کا جریان ہے نہ کہ زوال۔

ذٰلک فضل اللّٰہ یؤتیہ من یشاء[1] یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے ——

فالحمد للّٰہ رب العٰلمین والشکر والمنۃ۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا اور اس کا شکر اور احسان ہے (ت)

غریب نواز! کرم فرما کر میرے ساتھ متفق ہو جاؤ تو پھر ان شاء اللہ تعالٰی سائنس کو اور سائنسدانوں کو مسلمان کیا ہوا پاؤں المر نجعل الارض مھادا[2] (کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ ت) کے بجائے الذی جعل لکم الارض مھدا[3] الخ (وہ جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا کیا۔ ت)
درج فرمادیں دیباچہ میں، سب کو سلام مسنون قبول ہو۔

الجواب

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ الذی بامرہ قامت السماء والارض والصلٰوۃ والسلام علٰی شفیع یوم العرض واٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین، اٰمین! تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس کے حکم سے آسمان و زمین قائم ہیں، اور درود و سلام ہو روزِ قیامت شفاعت کرنے والے پر اور ان کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام اُمّت پر۔ آمین! (ت)

مجاہد کبیر مخلص فقیر، حق طلب حق پذیر سلمہ اللہ القدیر! وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ دسواں دن ہے آپ کی رجسٹری آئی میری ضروری کتاب کہ طبع ہو رہی ہے اس کی اصل کے صفحہ ۱۰۸۰ تک کاتب لکھ چکے اور صفحہ ۱۰۹۰ کے بعد سے مجھے تقریباً چالیس صفحات کے قدر مضامین بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی، یہ مباحث جلیلہ دقیقہ پر مشتمل تھی، میں نے ان کی تکمیل مقدم جانی کہ طبع جاری رہے، اُدھر طبیعت کی حالت آپ خود ملاحظہ فرما گئے ہیں وہی کیفیت اب تک ہے اب بھی اُسی طرح چار آدمی کُرسی پر بٹھا کر مسجد کو لے جاتے لاتے ہیں، ان اوراق کی تحریر اور اُن مباحث جلیلہ غامضہ

---

[1] القرآن الکریم ۵۷/ ۲۱
[2] القرآن الکریم ۷۸/ ۶
[3] 〃 〃 ۴۳/ ۱۰

marfat.com

کی تنقیح و تقریر سے بحمدہ تعالیٰ رات فارغ ہوا اور آپ کی محبت پر اطمینان تھا کہ اس ضروری دینی کام کی تقدیم کو ناگوار نہ رکھیں گے۔

آپ نے اپنا لقب مجاہد کبیر رکھا ہے مگر میں تو اپنے تجربے سے آپ کو مجاہد اکبر کہہ سکتا ہوں۔ حضرت مولانا الاسد الاسد الاشد مولوی محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ کا لہجہ جلد سے جلد حق قبول کرلینے والا میں نے آپ کے برابر نہ دیکھا اپنے جمے ہوئے خیال سے فوراً حق کی طرف رجوع لے آنا جس کا میں بارہا آپ سے تجربہ کرچکا نفس سے جہاد ہے اور نفس سے جہاد جہادِ اکبر ہے تو آپ اس میں مجاہد اکبر ہیں بارک اللہ تعالیٰ و تقبل اٰمین۔ امید ہے کہ بعونہٖ تعالیٰ اس مسئلہ میں بھی آپ ایسا ہی جلد از جلد قبول حق فرمائیں گے کہ باطل پر ایک آن کے لئے بھی اصرار میں نے آپ سے نہ دیکھا و للہ الحمد۔

اسلامی مسئلہ یہ ہے کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں کواکب چل رہے ہیں کل فی فلك یسبحون[1] ہر ایک ایک فلک میں تیرتا ہے، جیسے پانی میں مچھلی۔ اللہ عزّ وجل کا ارشاد آپ کے پیش نظر ہے:

ان اللہ یمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا۵ ولئن زالتا ان امسکھما من احد من بعدہ انہ کان حلیما غفورا[2]۵

بیشک اللہ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ سرکیں تو اللہ کے سوا انھیں کون روکے، بے شک وہ حلم والا بخشنے والا ہے۔ (ت)

میں یہاں اوّلاً اجمالاً چند حرف گزارش کروں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آپ کی حق پسندی کو وہی کافی ہوں پھر قدرے تفصیل۔

اجمال یہ کہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبداللہ ابن مسعود و صاحب سرّ رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے اس آیۂ کریمہ سے مطلق حرکت کی نفی مانی، یہاں تک کہ اپنی جگہ قائم رہ کر محور پر گھومنے کو بھی زوال بتایا (دیکھئے نمبر۲)۔

حضرت امام ابو مالک تابعی ثقہ جلیل تلمیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہما نے زوال کو مطلق حرکت سے تفسیر کیا۔ (دیکھئے آخر نمبر۲)

ان حضرات سے زائد عربی زبان و معانیِ قرآن سمجھنے والا کون!

---

[1] القرآن الکریم ۲۱/۳۳

[2] " " ۳۵/۴۱

علامہ نظام الدین حسن نیشا پوری نے تفسیر رغائب الفرقان میں اس آیہ کریمہ کی یہ تفسیر فرمائی : (ان تزولا) کراھۃ ان زوالھما عن مقرھما و مرکزھما[1] یعنی اللہ تعالیٰ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں اپنے مقر و مرکز سے ہٹ نہ جائیں۔ مقر ہی کافی تھا کہ جائے قرار و آرام ہے، قرار سکون ہے منافی حرکت۔ قاموس میں آتا ہے : قر سکن[2]۔ مگر انھوں نے اس پر اکتفا نہ کیا بلکہ اس کا عطف تفسیری مرکزھما زائد کیا مرکز جائے رکز۔ رکز گاڑنا، جمانا۔ یعنی آسمان و زمین جہاں جمے ہوئے گڑے ہوئے ہیں وہاں سے نہ سرکیں۔ نیز غرائب القرآن میں زیر قولہ تعالیٰ : الذی جعل لکم الارض فراشا (اور جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ ت) فرمایا :

لایتم الافتراش علیھا ما لم تکن ساکنۃ، ویکفی فی ذٰلک ما اعطاھا خالقھا و رکز فیھا من المیل الطبیعی الی الوسط الحقیقی بقدرتہ و اختیارہ ان اللہ یمسک السمٰوٰت و الارض ان تزولا[3]۔

زمین کو بچھونا بنانا اس وقت تک تام نہیں ہوتا جب تک وہ ساکن نہ ہو۔ اور اس میں کافی ہے وہ جو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار کے ساتھ اس میں وسط حقیقی کی طرف میل طبعی مرتکز فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : بیشک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں۔ (ت)

اسی آیت کے نیچے تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی میں ہے :

اعلم ان کون الارض فراشا مشروط بکونھا ساکنۃ، فالارض غیر متحرکۃ لا بالاستدارۃ ولا بالاستقامۃ، و سکون الارض لیس الا من اللہ تعالیٰ بقدرتہ واختیارہ ولھذا قال اللہ تعالیٰ ان اللہ یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا[4] اھ ملتقطا۔

جان لے کہ زمین کا بچھونا ہونا اس کے ساکن ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ لہذا زمین نہ تو حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک ہے اور نہ ہی حرکت مستقیمہ کے ساتھ۔ اور اس کا ساکن ہونا محض اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار سے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : بے شک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں الخ التقاط۔ (ت)

---

[1] غرائب القرآن (تفسیر نیشا پوری) تحت آیۃ ۳۵/ ۴۱ مصطفی البابی مصر ۲۲/ ۸۴
[2] القاموس المحیط باب الراء فصل القاف " " " " ۲/ ۱۱۹
[3] غرائب القرآن (تفسیر نیشا پوری) تحت آیۃ ۲/ ۲۲ " " " ۱/ ۱۹۲ و ۱۹۳
[4] مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) " ۲/ ۲۲ المطبعۃ المصریۃ بمیدان الازہر ۲/ ۱۰۲-۱۰۳

marfat.com

قرآن عظیم کے وہی معنی لینے ہیں جو صحابہ و تابعین و مفسرین معتمدین نے لئے ان سب کے خلاف وہ معنی لینا جن کا پتا نصرانی سائنس میں ملے مسلمان کو کیسے حلال ہو سکتا ہے، قرآن کریم کی تفسیر بالرائے اشد کبیرہ ہے جس پر حکم ہے:

فلیتبوأ مقعدہ من النار[۱] وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

یہ تو اس سے بھی بڑھ کر ہوگا کہ قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے بھی نہیں بلکہ رائے نصارٰی کے موافق والعیاذ باللہ، یہ حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما وہ صحابی جلیل القدر ہیں جن کو رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اپنے اسرار سکھائے ان کا لقب ہی صاحب سر رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ہے امیرالمومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی اُن سے اسرار حضور کی باتیں پوچھتے، اور عبداللہ تو عبداللہ ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ یہ جو فرمائیں اسے مضبوط تھامو تمسکوا بعھد ابن مسعود[۲] (ابن مسعود کے فرمان کو مضبوطی سے تھامو۔ ت) اور ایک حدیث میں ارشاد ہے:

رضیت لامتی ما رضی لھا ابن ام عبد وکرھت لامتی ما کرہ لھا ابن ام عبد[۳] میں نے اپنی امت کے لئے پسند فرمایا جو اس کے لئے عبداللہ ابن مسعود پسند کریں اور میں نے اپنی امت کے لئے ناپسند رکھا جو اس کے لئے ابن مسعود ناپسند رکھیں۔

اور خود ان کے علم قرآن کو اس درجہ ترجیح بخشی کہ ارشاد فرمایا:

استقرأوا القراٰن من اربعۃ من عبداللہ ابن مسعود[۴] الحدیث۔ قرآن چار شخصوں سے پڑھو۔ سب میں پہلے عبداللہ ابن مسعود کا نام لیا۔

یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بروایت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما حضرت اقدس صلے اللہ تعالٰی

---

[۱] جامع الترمذی ابواب التفسیر باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برایہ امین کمپنی دہلی ۲/ ۱۱۹
[۲] جامع الترمذی باب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود امین کمپنی دہلی ۲/ ۲۲۱
حلیۃ الاولیاء ذکر عبداللہ بن مسعود دار الکتاب العربی بیروت ۱/ ۱۲۸
[۳] مجمع الزوائد کتاب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود " " " " ۹/ ۲۹۰
[۴] صحیح البخاری " " " " قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۳۱
صحیح مسلم کتاب الفضائل فضائل " " " " ۲/ ۲۹۳

marfat.com

علیہ وسلم ہے۔

اور عجائب نعمائے الٰہیہ سے یہ کہ آیۂ کریمہ ان تزولا کی یہ تفسیر اور یہ کہ محور پر حرکت بھی موجب زوال ہے چہ جائے حرکت علی المدار۔ ہم نے دو صحابی جلیل القدر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کی، دونوں کی نسبت حضور انور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو بات تم سے بیان کریں اس کی تصدیق کرو۔ دونوں حدیثیں جامع ترمذی شریف کی ہیں۔ اوّل:

ما حدثکم ابن مسعود فصدقوہ[1]۔ جو بات تم سے ابن مسعود بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

دوم:

ما حدثکم حذیفۃ فصدقوہ[2]۔ جو بات تم سے حذیفہ بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

اب یہ تفسیر ان دونوں حضرات کی نہیں بلکہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اسے مانو اس کی تصدیق کرو والحمد للہ رب العالمین ہمارے معنی کی تو یہ عظمتِ شان ہے کہ مفسرین سے ثابت، تابعین سے ثابت، اجلّہ صحابہ کرام سے ثابت، خود حضور سید الانام علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام سے اُس کی تصدیق کا حکم۔

اور عنقریب ہم بفضل اللہ تعالٰی اور بہت **آیات** اور صدہا **احادیث** اور **اجماعِ امت** اور خود اقرار مجاہد کبیر سے اس معنی کی حقیقت اور زمین کا سکون مطلق ثابت کریں گے وباللہ التوفیق۔ آپ نے جو معنی لئے کیا کسی صحابی، کسی تابعی، کسی امام، کسی تفسیر، یا جانے دیجئے چھوٹی سے چھوٹی کسی اسلامی عام کتاب میں دکھا سکتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ زمین گردِ آفتاب دورہ کرتی ہے اللہ تعالٰی اسے صرف اتنا روکے ہوئے ہے کہ اس مدار سے باہر نہ جائے لیکن اس پر اسے حرکت کرنے کا امر فرمایا ہے۔ حاش للہ! ہرگز کسی اسلامی رسالہ، پرچے، رقعہ سے اس کا پتا نہیں دے سکتے سوا سائنس نصارٰی کے۔ آگے آپ انصاف کرلیں گے کہ معنی قرآن وہ لئے جائیں یا یہ۔ محبا مخلصا! وہ

---

[1] جامع الترمذی ابواب المناقب مناقب عمار بن یاسر امین کمپنی دہلی ۲/ ۲۲۱
مسند احمد بن حنبل حدیث حذیفۃ بن الیمان المکتب الاسلامی بیروت ۵/ ۳۸۵ و ۴۰۲

[2] جامع الترمذی ابواب المناقب النبی صلی اللہ علیہ وسلم مناقب حذیفہ ابن الیمان امین کمپنی دہلی ۲/ ۲۲۲

marfat.com

کون سا نص ہے جس میں کوئی تاویل نہیں گھڑ سکتے یہاں تک کہ قادیانی کافرنے وخاتم النبیین[1] میں تاویل گھڑ دی کہ رسالت کی افضلیت اُن پر ختم ہوگئی اُن جیسا کوئی رسول نہیں[2]۔ نانوتوی نے گھڑ دی کہ وُہ نبی بالذات ہیں اور نبی بالعرض اور موصوف بالعرض کا قصہ موصوف بالذات پر ختم ہو جاتا ہے ان کے بعد بھی اگر کوئی نبی ہو تو ختم نبوت کے خلاف نہیں[3] کہ یُوں ہی کوئی مشرک لا الٰہ الا اللہ میں تاویل کرسکتا ہے کہ اعلیٰ میں حصر ہے یعنی اللہ کے برابر کوئی خدا نہیں اگرچہ اس سے چھوٹے بہت سے ہوں جیسے حدیث شریف میں ہے :

لافتیٰ الاّ علی لاسیف الا ذوالفقار[4]

نہیں ہے کوئی جوان مگر علی (کرم اللہ وجہہ الکریم) اور نہیں ہے کوئی تلوار مگر ذوالفقار۔ (ت)

دوسری حدیث :

لاوجع الا وجع العین ولا ھم الا ھم الدین[5]

درد نہیں مگر آنکھ کا درد اور پریشانی نہیں مگر قرض کی پریشانی۔

ایسی تاویلوں پر خوش نہ ہونا چاہیے بلکہ جو تفسیر ماثور ہے اس کے حضور سر رکھ دیا جائے اور جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور ومقبول ہے مسلمان اُسی پر اعتقاد لائے۔

محبی مخلصی! اللہ عزوجل نے آپ کو پکا مستقل سُنّی کیا ہے آپ جانتے ہیں کہ اب سے پہلے رافضی جو مرتد نہ تھے کاہے سے رافضی ہوئے، کیا اللہ یا قرآن یا رسول یا قیامت وغیرہا ضروریاتِ دین سے کسی کے منکر تھے؟ ہرگز نہیں، انھیں اسی نے رافضی کیا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کی عظمت نہ کی۔ محبا! دل کو صحابہ کی عظمت سے مملو کرلینا فرض ہے انھوں نے قرآن کریم صاحبِ قرآن صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے پڑھا حضور سے اس کے معانی سیکھے اُن کے ارشاد کے آگے اپنی فہم ناقص کی وہ نسبت سمجھنی بھی ظلم ہے جو ایک علامہ متبحر کے حضور کسی جاہل گنوار بے تمیز کو۔ محبا! صحابہ اور خصوصاً حذیفہ وعبداللہ ابن مسعود جیسے

---

[1] القرآن الکریم ۳۳/ ۴۰

[2] تحذیر الناس کتب خانہ رحیمیہ سہارن پور انڈیا ص ۴

[3] " " " " " " " ص ۲۵

[4] الاسرار المرفوعۃ حدیث ۱۰۶۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۲۶۵

[5] الدرر المنتثرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ حرف لا حدیث ۴۴۹ المکتب الاسلامی بیروت ص ۱۸۷

marfat.com

صحابہ کی یہ کیا عظمت ہوئی اگر ہم خیال کریں کہ جو معنی قرآن عظیم اُنھوں نے سمجھے غلط ہیں ہم جو سمجھے وہ صحیح ہیں ، میں آپ کو اللہ عزوجل کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ آپ کے دل میں ایسا خطرہ بھی گزرے ——— فاللہ خیر حافظا وھو ارحم الراحمین[1] (تو اللہ تعالٰی سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان ہے۔ ت)۔

میں امید واثق رکھتا ہوں کہ اسی قدر اجمالِ جمیل آپ کے انصافِ جزیل کو بس۔ اب قدرے تفصیل بھی عرض کروں :

(ا) زوال کے اصلی معنٰی سرکنا ، ہٹنا ، جانا ، حرکت کرنا ، بدلنا ہیں ۔ قاموس میں ہے :

الزوال الذھاب والاستحالۃ[2]۔	زوال کا معنی ہے جانا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا۔ (ت)

اُسی میں ہے :

کل ماتحول فقد حال واستحال[3]۔	ہر وہ جس نے جگہ بدلی تو بیشک اس نے حال بدلا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوا۔ (ت)

ایک نسخہ میں ہے ، کل ما تحرك او تغیر[4] (ہر وہ جس نے حرکت کی یا تبدیل ہوا۔ ت)

یُوں ہی عُباب میں ہے ، تحول او تحرك[5] (بدلا یا حرکت کی۔ ت)

تاج العروس میں ہے :

ازال اللہ تعالٰی زوالہ ای اذھب اللہ حرکتہ وزال زوالہ ای ذھبت	(ازال اللہ) اللہ تعالٰی نے اس کے زوال کا ازالہ فرمایا یعنی اس کی حرکت کو ختم فرمادیا۔ اور

---

[1] القرآن الکریم ۱۲ /۶۴

[2] القاموس المحیط فصل الزاء باب اللام تحت لفظ "الزوال" مصطفی البابی مصر ۳ /۴۰۲

[3] " " فصل الحاء " " الحول " ۳ /۳۷۴

[4] تاج العروس فصل الحاء من باب اللام تحت لفظ "الحول" داراحیاء التراث العربی بیروت ۷ /۲۹۴

[5] " " بحوالہ العباب " " " " " " " "

marfat.com

حرکتہ[1]

اس کا زوال زائل ہوا یعنی اس کی حرکت ختم ہوگئی۔ (ت)

نہایہ ابن اثیر میں ہے:

فی حدیث جندب الجھنی "واللہ لقد خالطہ سھمی ولوکان زائلۃ لتحرک" الزائلۃ کل شیئ من الحیوان یزول عن مکانہ ولا یستقر، وکان ھذا المرمی قد سکّن نفسہ لایتحرک لئلا یحس بہ فیجھز علیہ[2]

جُندب جُہنی کی حدیث میں ہے بخدا میرا تیر اس میں پیوست ہوگیا، اگر اس میں حرکت کی طاقت ہوتی تو وہ حرکت کرتا۔ "زائلہ" اس حیوان کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور قرار نہ پکڑے۔ جس کو تیر لگا تھا اس نے اپنے آپ کو حرکت سے روک لیا تاکہ اس کے بارے میں پتا نہ چل سکے اور اس کو ہلاک کر دیا جائے (ت)

(ا) دیکھو زوال بمعنی حرکت ہے اور قرآن عظیم نے آسمان و زمین سے اس کی نفی فرمائی تو حرکتِ زمین و حرکتِ آسمان دونوں باطل ہوئیں۔

(ب) "زوال" جانا اور بدلنا ہے، حرکتِ محوری میں بدلنا ہے اور مدار پر حرکت میں جانا بھی، تو دونوں کی نفی ہوئی۔

(ج) نیز نہایہ و درِنثیر امام جلال الدین سیوطی میں ہے:

الزویل الانزعاج بحیث لا یستقر علی المکان وھو والزوال بمعنی[3]

"زویل" کا معنی بے قراری ہے اس طور پر کہ کسی ایک جگہ قرار نہ پکڑے۔ زویل اور زوال کا معنیٰ ایک ہی ہے۔ (ت)

قاموس میں ہے:

زعجہ واقلقہ وقلعہ من مکانہ کازعجہ فانزعج[4]

اس کو بے قرار و مضطرب کیا اور اس کو اپنی جگہ سے ہٹایا، جیسے اس کو بے قرار کیا تو وہ بیقرار ہوگیا۔ (ت)

---

[1] تاج العروس فصل الزای من باب اللام دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/۳۶۲

[2] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب الزاء مع الواو تحت لفظ "زوال" مکتبۃ الاسلامیہ بیروت ۲/۳۱۹

[3] ۲/۳۲۰

[4] القاموس المحیط فصل الراء والزای باب الجیم تحت لفظ زعج مصطفی البابی مصر ۱/۱۹۸

لسان میں ہے :

الانزعاج نقیض الاقرار[1]

انزعاج (بے قرار کرنا) اقرار (ایک جگہ ٹھہرانے کی ضد ہے۔ (ت)

تاج میں ہے :

قلق الشئی قلقاً وھو ان لایستقر فی مکان واحد[2]

قلق الشئی قلقاً کا معنیٰ یہ ہے کہ شَے ایک جگہ میں قرار نہ پکڑے۔ (ت)

مفردات امام راغب میں ہے :

قر فی مکانہ یقر قراراً ثبت ثبوتا جامدا واصلہ من القر وھو البرد وھو یقتضی السکون والحر یقتضی الحرکۃ[3]

قر فی مکانہ یقر قراراً کا معنیٰ یہ ہے کہ شَے اپنی جگہ ثابت ہو کر ٹھہر گئی۔ یہ اصل میں مشتق ہے قر سے، جس کا معنیٰ سردی ہے اور وہ سکون کا تقاضا کرتی ہے جبکہ گرمی حرکت کی مقتضی ہے (ت)

قاموس میں ہے :

قر بالمکان ثبت وسکن کاستقر[4]

قر بالمکان کا معنیٰ ٹھہرنا اور ساکن ہونا جیسا کہ استقر کا معنیٰ بھی یہی ہے (ت)

دیکھو زوال انزعاج ہے، اور انزعاج قلق اور قلق مقابل قرار اور قرار سکون ہو تو زوال مقابل سکون ہے اور مقابل سکون نہیں مگر حرکت، تو ہر حرکت زوال ہے۔ قرآن عظیم آسمان و زمین کے زوال سے انکار فرماتا ہے، لاجرم اُن کی ہر گونہ حرکت کی نفی فرماتا ہے۔

(د) صراح میں ہے :

زائلہ جنبیدہ و رونده و آئندہ[5]

زائلہ کا معنیٰ جنبش کرنیوالا، جانیوالا اور آنیوالا ہے۔ (ت)

---

[1] لسان العرب تحت لفظ "زعج" دار صادر بیروت ۲/۲۸۸

[2] تاج العروس فصل القاف تحت لفظ "القلق" دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/۵۸

[3] المفردات فی غرائب القرآن القاف مع الراء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴۰۶

[4] القاموس المحیط فصل القاف باب الراء مصطفی البابی مصر ۲/۱۱۹

[5] صراح فصل الزاء باب اللام نولکشور لکھنؤ ص ۴۴۳

marfat.com

زمین اگر محور پر حرکت کرتی جنبیدہ ہوتی اور مدار پر تو آئندہ درونده بھی بہرحال زائلہ ہوتی اور قرآن عظیم اُس کے زوال کو باطل فرماتا ہے، لاجرم اس سے ہر نوع حرکت زائل۔

(۲) کریمہ وان کان مکرھم لتزول منه الجبال[1] اُن کا مکر اتنا نہیں جس سے پہاڑ جگہ سے ٹل جائیں، یا اگرچہ اُن کا مکر ایسا بڑا ہو کہ جس سے پہاڑ ٹل جائیں، یہ قطعاً ہماری ہی مؤید اور ہر گونہ حرکت جبال کی نفی ہے۔

(ا) ہر عاقل بلکہ غبی تک جانتا ہے کہ پہاڑ ثابت ساکن و مستقر ایک جگہ جمے ہوئے ہیں جن کو اصلاً جنبش نہیں۔ تفسیر عنایۃ القاضی میں ہے:

ثبوت الجبل یعرفه الغبی والذکی[2]

پہاڑ کے ثبوت و قرار کو کند ذہن اور تیز ذہن والا دونوں جانتے ہیں۔ (ت)

قرآن عظیم میں ان کو رواسی فرمایا، رواسی ایک جگہ جما ہوا پہاڑ، اگر ایک انگل بھی سرک جائیگا قطعاً زال الجبل صادق آئے گا نہ یہ کہ تمام دُنیا میں لُڑھکتا پھرے۔ اور زال الجبل نہ کہا جائے ثبات و قرار ثابت رہے کہ ابھی دنیا سے آخرت کی طرف گیا ہی نہیں زوال کیسے ہوگیا۔ اپنی منقولہ عبارتِ جلالین دیکھئے پہاڑ کے اسی ثبات و استقرار پر شرائع اسلام کو اُس سے تشبیہ دی ہے جن کا ذرہ بھر ہلانا ممکن نہیں۔

(ب) اسی عبارتِ جلالین کا آخر دیکھئے کہ تفسیر دوم پر یہ آیت آیت وتخر الجبال ھدًّا کے مناسب ہے یعنی اُن کی ملعون بات ایسی سخت ہے جس سے قریب تھا کہ پہاڑ ڈھ کر گر پڑتے۔ یوں ہی معالم التنزیل میں ہے:

وھو معنی قوله تعالٰی وتخر الجبال ھدًّا[3]

اور یہی معنٰی ہے اللہ تعالٰی کے اس قول کا "اور پہاڑ ڈھ کر گر پڑتے۔ (ت)

یہ مضمون ابوعبید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم نے عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا نیز جو یبر ضحاک سے راوی ہوئے: کقوله تعالٰی وتخر الجبال ھدًّا[4] (جیسا کہ اللہ تعالٰی کا قول

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۶

[2] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی حاشیۃ الشہاب تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ دار صادر بیروت ۵/ ۲۷۷

[3] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) تحت آیت ۱۹/ ۹۰ دار الکتب العلمیہ " ۳/ ۳۲

[4] جامع البیان عن الضحاک (تفسیر ابن جریر) " " ۱۴/ ۱۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۳/ ۲۹۰

marfat.com

"اور وہ پہاڑ گر جائیں گے ڈھہ کر"۔ ت) اسی طرح قتادہ شاگرد انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا، ظاہر ہے کہ ڈھہ کر گرنا اُس جنگل سے بھی اُسے نہ نکال دے گا جس میں تھا نہ کہ دنیا سے۔ ہاں جما ہوا ساکن مستقر نہ رہے گا تو اُسی کو زوال سے تعبیر فرمایا اور اسی کی نفی زمین سے فرمائی تو وہ ضرور جمی ہوئی ساکن مستقر ہے۔

(ج) رب عزّوجل نے سیدنا موسٰی علٰی نبینا الکریم وعلیہ الصلٰوۃ والتسلیم سے فرمایا:

لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی[1]

تم ہرگز مجھے نہ دیکھو گے ہاں پہاڑ کی طرف دیکھو اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہے تو عنقریب تم مجھے دیکھ لو گے۔

پھر فرمایا:

فلمّا تجلّٰی ربّہ للجبل جعلہ دکّا وخرّ موسٰی صعقا[2]

جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی اسے ٹکڑے کر دیا اور موسٰی غش کھا کر گرے۔

کیا ٹکڑے ہو کر دنیا سے نکل گیا یا ایشیا یا اُس ملک سے۔ اس معنی پر تو ہرگز جگہ سے نہ ٹلا، ہاں وہ خاص محل جس میں جما ہوا تھا وہاں نہ جما رہا، تو معلوم ہوا اسی قدر عدمِ استقرار کو کافی ہے۔ اور اوپر گزرا کہ عدمِ استقرار عین زوال ہے زمین بھی جہاں جمی ہوئی ہے وہاں سے سرکے، تو بیشک زائلہ ہوگی اگرچہ دنیا یا مدار سے باہر نہ جائے۔

(د) اس آیۂ کریمہ کے نیچے تفسیر ارشاد العقل السلیم میں ہے:

وان کان مکرھم فی غایۃ المتانۃ والشدۃ معدا لازالۃ الجبال عن مقارھا[3]

اگرچہ ان کا مکر مضبوطی اور سختی کی زیادتی کے سبب سے پہاڑوں کو اپنی جگہوں سے ہٹانے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ (ت)

نیشاپوری میں ہے: ازالۃ الجبال عن اماکنھا[4] (پہاڑوں کو ان کی جگہوں سے ہٹانا۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳
[2] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳
[3] ارشاد العقل السلیم (تفسیر ابی السعود) تحت آیت ۱۴/ ۴۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۵۸
[4] غرائب القرآن ورغائب الفرقان تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مصطفٰی البابی مصر ۱۳/ ۱۴۲

marfat.com

خازن میں ہے: تزول عن اماکنھا[1] (پہاڑ اپنی جگہوں سے ہٹ جائیں۔ ت)، کشاف میں ہے: تنقلع عن اماکنھا[2] (پہاڑ اپنی جگہوں سے اکھڑ جائیں۔ ت)، مدارک میں ہے: تنقطع عن اماکنھا[3] (پہاڑ اپنی جگہوں سے جُدا ہو جائیں۔ ت)، اسی کے مثل آپ نے کمالین سے نقل کیا، یہاں بھی مکان ومقر سے قطعاً وہی قرار ہے جو کریمۂ فان استقر مکانہ[4] میں تھا ارشاد کا ارشاد مقارھا جا پائے قرار اور کشاف کا لفظ تنقلع خاص قابلِ لحاظ ہے کہ اُکھڑ جانے ہی کو زوال بتایا۔

(۵) سعید بن منصور اپنے سُنن اور ابن ابی حاتم تفسیر میں حضرت ابو مالک غزوان غفاری کوفی اُستاذ امام سُدّی کبیر و تلمیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

وان کان مکرھم لتزول منہ الجبال قال تحرکت[5] ۔ اگرچہ ان کا مکر اس حد تک تھا کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں۔ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا اس کا معنٰی یہ ہے کہ حرکت کریں۔ (ت)

اُنھوں نے صاف تصریح کردی کہ زوالِ جبال اُن کا حرکت کرنا جنبش کھانا ہے۔ اسی کی زمین سے نفی ہے وللہ الحمد۔

(۳) اُوپر گزرا کہ زوال مقابل قرار و ثبات ہے اور قرار و ثبات حقیقی سکون مطلق ہے دربارۂ قرار عبارتِ امام راغب گزری۔ اور قاموس میں ہے:

المثبت کمکرم من لاحراك بہ من المرض و بکسر الباء الذی ثقل فلم یبرح الفراش وداء ثبات بالضم معجز عن الحرکۃ[6] ۔ مثبَت بروزن مکرَم وُہ شخص ہے جس میں بیماری کی وجہ سے حرکت نہ ہو اور اگر مثبِت یعنی باء کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنٰی ہوگا وہ شخص جس کی بیماری بڑھ گئی اور وہ صاحبِ فراش ہوگیا۔ اور داء کا معنٰی ثُبات ہُوا، ثاء پر ضمہ کے ساتھ، یعنی حرکت سے عاجز کردینے والا مرض۔ (ت)

---

[1] لباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن) تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مصطفی البابی مصر ۴/ ۵۳

[2] الکشاف تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مکتب الاعلام الاسلامی قم ایران ۲/ ۵۶۶

[3] مدارک التنزیل (تفسیر نسفی) 〃 دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۲۶۶

[4] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳

[5] تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم) تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مکتبہ نزار مصطفی الباز ۷/ ۲۲۵۲

[6] القاموس المحیط فصل الثاء والثاء باب الثاء مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۵۰

marfat.com

مگر توسعاً قرار وثبات ایک حالت پر بقار کو کہتے ہیں اگرچہ اس میں سکون مطلق نہ ہو تو اس کا مقابل زوال اُسی حالت سے انفصال ہوگا۔ یونہی مقر ومستقر ومکان ہر جسم کے لئے حقیقۃ وہ سطح یا بُعد مجرد یا موہوم ہے جو جمیع جوانب سے اس جسم کو حاوی اور اس سے ملاصق ہے۔ یعنی علمائے اسلام کے نزدیک وہ فضائے متصل جسے یہ جسم بھرے ہوئے ہے ظاہر ہے کہ وہ دبنے سرکنے سے بدل گئی لہٰذا اس حرکت کو حرکت اینیہ کہتے ہیں یعنی جس سے دمبدم این کہ مکان وجائے کا نام ہے بدلتا ہے یہی جسم کا مکان خاص ہے اور اسی میں قرار و ثبات حقیقی ہے اس کے لئے یہ بھی ضرور کہ وضع بھی نہ بدلے، کُرہ کہ اپنی جگہ قائم رہ کر اپنے محور پر گھومے مکان نہیں بدلتا مگر اُسے قار وثابت وساکن نہ کہیں گے بلکہ زائل وحائل ومتحرک۔ پھر اسی توسّع کے طور پر بیت بلکہ دار بلکہ محلّے بلکہ شہر بلکہ کثیر ملکوں کے حاوی حصۂ زمین مثل ایشیا بلکہ ساری زمین بلکہ تمام دنیا کو مقر ومستقر ومکان کہتے ہیں، قال تعالٰی:

ولکم فیھا مستقر و متاع الٰی حین[1] اور تمھیں ایک وقت تک زمین میں ٹھہرنا اور برتنا ہے (ت)

اور اس سے جب تک جدائی نہ ہو اُسے قرار وقیام بلکہ سکون سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ ہزاروں حرکات پر مشتمل ہو ولہٰذا کہیں گے کہ موتی بازار بلکہ لاہور بلکہ پنجاب بلکہ ہندوستان بلکہ ایشیا بلکہ زمین ہمارے مجاہد کبیر کا مسکن ہے وہ ان میں سکونت رکھتے ہیں وہ ان کے ساکن ہیں حالانکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ سکون وحرکت متبائن مگر یہ معنٰی مجازی ہیں لہٰذا جائے اعتراض نہیں۔ لاجرم محلِ نفی میں ان کا مقابل زوال بھی انھیں کی طرح مجازی و توسّع ہے اور وہ نہ ہوگا جب تک اُن سے انتقال نہ ہو کفار کی وہ قسم کہ مالنا من زوال اسی معنٰی پر تھی یہ قسم نہ کھاتے تھے کہ ہم ساکن مطلق ہیں چلتے پھرتے نہیں، نہ یہ کہ ہم ایک شہر یا ملک کے پابند ہیں اس سے منتقل نہیں ہوسکتے بلکہ دنیا کی نسبت قسم کھاتے تھے کہ ہمیں یہاں سے آخرت میں جانا نہیں ان ھی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیا وما نحن بمبعوثین[2] (وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی کہ ہم مرتے جیتے ہیں اور ہمیں اُٹھنا نہیں۔ ت) مولٰی تعالٰی فرماتا ہے:

واقسموا باللہ جھد ایمانھم لایبعث اللہ من یموت[3] اور انھوں نے اللہ کی قسم کھائی اپنے حلف میں حد کی کوشش کی کہ اللہ تعالٰی مُردے نہ اٹھائے گا۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۳۶
[2] القرآن الکریم ۲۳/ ۳۷
[3] ؍؍ ؍؍ ۱۶/ ۳۸

لاجرم تیسری آیۂ کریمہ میں زوال سے مراد دنیا سے آخرت میں جانا ہو، نہ یہ کہ دُنیا میں اُن کا چلنا پھرنا زوال نہیں قطعاً حقیقی زوال ہے جس کی سندیں اُوپر سُن چکے اور عظیم شافی بیان آگے آتا ہے، مگر یہاں اُس کا ذکر ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے اور وہ نہ تھا مگر دنیا سے انتقال معنی مجازی کے لئے قرینہ درکار ہوتا ہے یہاں قرینہ اُن کے یہی اقوال بعینہٖ ہیں بلکہ خود اسی آیت صدر میں قرینہ صریحہ مقالیہ موجود کہ روزِ قیامت ہی کے سوال و جواب کا ذکر ہے فرماتا ہے ؛

وانذر الناس یوم یأتیھم العذاب فیقول الذین ظلموا ربنا اخرنا الی اجل قریب نجب دعوتك و نتبع الرسل اولم تکونوا اقسمتم من قبل مالکم من زوال[1]

اور لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جب اُن پر عذاب آئے گا، تو ظالم کہیں گے اے ہمارے رب تھوڑی دیر ہمیں مہلت دے کہ ہم تیرا بلانا مانیں اور رسولوں کی غلامی کریں۔ تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے کہ ہمیں دُنیا سے ہٹ کر کہیں جانا نہیں (ت)

لیکن کریمہ ان اللہ یمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا[2] (بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں جنبش نہ کریں۔ ت) میں کوئی قرینہ نہیں تو معنی مجازی لینا کسی طرح جائز نہیں ہوسکتا بلکہ قطعاً زوال اپنے معنی حقیقی پر رہے گا یعنی قرار و ثبات و سکون حقیقی کا چھوڑنا، اُس کی نفی ہے تو ضرور سکون کا اثبات ہے ایک جگہ معنی مجازی میں استعمال دیکھ کر دوسری جگہ بلا قرینہ مجاز مراد لینا ہرگز حلال نہیں۔

(۴) نہیں نہیں بلا قرینہ نہیں بلکہ خلافِ قرینہ۔ یہ اور سخت تر ہے کہ کلام اللہ میں پوری تحریفِ معنوی کا پہلو دے گا رب عزوجل نے یمسك فرمایا ہے اور امساك روکنا، تھامنا، بند کرنا ہے۔ ولہذا جو زمین کے پانی کو بہنے نہ دے روک رکھے اسے مسك اور مساك کہتے ہیں انہار و ابحار کو نہیں کہتے حالانکہ اُن میں بھی پانی کی حرکت وہیں تک ہوگی جہاں تک احسن الخالقین جل وعلا نے اُس کا امکان دیا ہے، قاموس میں ہے ؛

امسکه حبسه المسك محرکة الموضع یمسك الماء کالمساك کسحاب[3]

امسکہ کا معنٰی ہے اسکو روکا، المَسَك (س پر حرکت کے ساتھ) اُس جگہ کو کہتے ہیں جو پانی کو روکے، جیسے مساك بروزن سحاب۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/۴۴ [2] القرآن الکریم ۳۵/۴۱
[3] القاموس المحیط فصل المیم باب الکاف مصطفی البابی مصر ۳/۳۲۹

marfat.com

یوُں تو دُنیا بھر میں کوئی حرکت کبھی بھی زوال نہ ہو کہ جہاں تک احسن الخالقین تعالیٰ نے امکان دیا ہے اُس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔

(۵) اگر ان معنی کو مجازی نہ لیجئے بلکہ کہئے کہ زوال عام ہے مکان و مستقر حقیقی خاص سے سرکنا اور موقع عام اور موطن اعم اور اعم از اعم سے جُدا ہونا سب اُس کے فرد ہیں تو ہر ایک پر اس کا اطلاق حقیقت ہے جیسے زید و عمرو و بکر وغیرہم کسی فرد کو انسان کہنا تو اب بھی قرآن کریم کا مفاد زمین کا وہی سکون مطلق ہوگا نہ کہ اپنے مدار سے باہر نہ جانا۔ تزولا فعل ہے اور محل نفی میں وارد ہے اور علمِ اصول میں مصرح ہے کہ فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیز نفی میں عام ہوتا ہے، تو معنی آیت یہ ہوئے کہ آسمان و زمین کو کسی قسم کا زوال نہیں نہ موقع عام سے نہ مستقر حقیقی خاص سے، اور یہی سکون حقیقی ہے وللہ الحمد۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے مجاہد کبیر کو اپنی عبارت میں ہر جگہ قید بڑھانی پڑی زمین کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہوگا۔ زائل ہو جانا قطعاً مطلقاً زوال ہے، "زائل ہو جانا" زوال کا ترجمہ ہی تو ہے مکانِ خاص سے ہو خواہ اماکن سے، مگر اوّل کے اخراج کو اس قید کی حاجت ہوتی یونہی فرمایا زمین کا زوال اس کے اماکن سے، پھر فرمایا: جن اماکن میں اللہ تعالٰے نے اُس کو امساک کیا ہے اس سے باہر سرک نہیں سکتی۔ پھر فرمایا: اپنے مدار میں امساک کردہ شدہ ہے اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اور نفی کی جگہ فرمایا: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰے عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہیں فرمایا۔ یہاں جمع اماکن کا ظاہر کردیا مگر رب عزوجل نے تو اُن میں سے کوئی قید نہ لگائی مطلق یمسك فرمایا ہے اور مطلق ان تزولا۔ اللہ آسمان و زمین ہر ایک کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائے، یہ نہ فرمایا کہ اس کے مدار میں روکے ہوئے ہے، یہ نہ فرمایا کہ ہر ایک کے لئے اماکن عدیدہ ہیں اُن اماکن سے باہر نہ جانے پائے، تو اُس کا بڑھانا کلامِ الٰہی میں اپنی طرف سے پیوند لگانا ہوگا از پیشِ خویش قرآن عظیم کے مطلق کو مقید، عام کو مخصص بنانا ہوگا۔ اور یہ ہرگز روا نہیں۔ اہل سنّت کا عقیدہ ہے جو اُن کی کتبِ عقائد میں مصرح ہے کہ النصوص تحمل علٰی ظواھرھا[1] (نصوص اپنے ظاہر پر محمول ہوتی ہیں۔ ت) بلکہ تمام ضلالتوں کا بڑا پھاٹک یہی ہے کہ بطورِ خود نصوص کو ظاہر سے پھیریں مطلق کو مقید عام کو مخصص کریں، مالکم من زوال[2] (تمھارے لئے زوال نہیں۔ ت) کی تخصیص واضح سے ان تزولا

---

[1] شرح عقائد نسفیہ دار الاشاعۃ العربیۃ قندھار افغانستان ص ۱۱۹

[2] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۴

کو بھی مخصص کرلینا اس کی نظیر یہی ہے کہ ان اللہ علی کل شیٔ قدیر[1] (بیشک اللہ تعالٰی ہر چیز پر قادر ہے۔ ت) کی تخصیص دیکھ کر ان اللہ بکل شیٔ علیم[2] (بیشک اللہ تعالٰی ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ ت) کو بھی مخصص مان لیں کہ جس طرح وہاں ذات وصفات ومحالات زیرِ قدرت نہیں یونہی معاملہ صاف ہوگیا کہ ذات وصفات ومحالات کا معاذاللہ علم بھی نہیں۔ زیادہ تشفی بحمدہ تعالٰی نمبر ۸ میں آتی ہے جس سے واضح ہوجائے گا کہ اللہ ورسول وصحابہ ومسلمین کے کلام میں یہاں یعنی خاص محل نزاع میں زوال سے مطلقاً ایک جگہ سے سرکنا مراد ہوا ہے اگرچہ اماکن معینہ سے باہر نہ جائے یا زوال کفار کی طرح دنیا خواہ مدار چھوڑ کر الگ بھاگ جانا، فانتظر (چنانچہ انتظار کر۔ ت)

(۶) لاجرم وہ جنھوں نے خود صاحبِ قرآن صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے قرآن کریم پڑھا، خود حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے اس کے معانی سیکھے انھوں نے آیۂ کریمہ کو ہرگونہ زوال کی نافی اور سکون مطلق حقیقی کی مثبت بتایا۔ سعید بن منصور وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر نے حضرت شقیق ابن سلمہ سے کہ زمانۂ رسالت پائے ہوئے تھے روایت کی اور یہ حدیث ابن جریر بسند صحیح برجال صحیحین بخاری ومسلم ہے:

حدثنا ابن بشار ثنا عبدالرحمٰن ثنا سفیٰن عن الاعمش عن ابی وائل قال جاء رجل الی عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہ فقال من این جئت؟ قال من الشام۔ فقال من لقیت؟ قال لقیت کعبًا۔ فقال ما حدثک کعب؟ قال حدثنی ان السمٰوٰت تدور علی منکب ملک۔ قال فصدقتہ او کذبتہ؟

ہمیں ابن بشار نے حدیث بیان کی کہ ہم کو عبدالرحمٰن نے حدیث بیان کی کہ ہم کو اعمش نے بحوالہ ابووائل حدیث بیان کی' ابووائل نے کہا کہ ایک صاحب حضرت سیدنا عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ کے حضور حاضر ہوئے' فرمایا: کہاں سے آئے؟ عرض کی: شام سے۔ فرمایا: وہاں کس سے ملے؟ عرض کی: کعب سے۔ فرمایا: کعب نے تم سے کیا بات کی؟ عرض کی: یہ کہا کہ آسمان ایک فرشتے کے شانے پر گھومتے ہیں۔ فرمایا: تم نے اس میں کعب کی تصدیق کی یا تکذیب؟

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۲۰
[2] ؍؍ ؍؍ ۸/ ۷۵

قال ماصدقته ولاکذبته ۔ قال لوددت انك افتدیت من رحلتك الیه براحلتك ورحلها وکذب کعب ان الله یقول ان الله یمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا ۵ ولئن زالتا ان امسکهما من احد من بعدہٖ[1]، زاد غیر ابن جریر وکفٰی بها زوالًا ان تدورا۔[2]

عرض کی: کچھ نہیں (یعنی جس طرح حکم ہے کہ جب تک اپنی کتاب کریم کا حکم نہ معلوم ہو اہل کتاب کی باتوں کو نہ سچ جانو نہ جھوٹ) حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: کاش! تم اپنا اُونٹ اور اس کا کجاوہ سب اپنے اس سفر سے چھٹکارے کو دے دیتے کعب نے جھوٹ کہا اللہ تعالٰی فرماتا ہے: بیشک اللہ آسمانوں اور زمینوں کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وُہ ہٹیں تو اللہ کے سوا انھیں کون تھامے۔ ابن جریر کے غیر نے یہ اضافہ کیا کہ گھُومنا اُن کے سرک جانے کو بہت ہے۔

نیز محمد طبری نے بسندِ صحیح براصولِ حنفیہ برجال بخاری و مسلم حضرت سیدنا امام ابوحنیفہ کے استاذ الاستاذ امام اجل ابراہیم نخعی سے روایت کی:

حدثنا جریر عن مغیرۃ عن ابراھیم قال ذھب جُندب البجلی الٰی کعب الاحبار فقدم علیه ثم رجع، فقال له عبد الله حدثنا ماحدثك، فقال حدثنی ان السماء فی قطب کقطب الرحا والقطب عمود علٰی منکب ملك، قال عبد الله لوددت انك افتدیت رحلتك بمثل راحلتك، ثم قال ماتنتکت الیھودیة فی قلب عبد فکادت

ہمیں جریر نے بحوالہ مغیرہ ابراہیم سے حدیث بیان کی کہ ابراہیم نے کہا کہ جُندب بجلی کعب احبار کے پاس جاکر واپس آئے، حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: کہو کعب نے تم سے کیا کہا؟ عرض کی: یہ کہا کہ آسمان چکّی کی طرح ایک کیلی میں ہے اور کیلی ایک فرشتے کے کاندھے پر ہے۔ حضرت عبداللہ نے فرمایا: مجھے تمنا ہوئی کہ تم اپنے ناقہ کے برابر مال دے کر اس سفر سے چھُٹ گئے ہوتے، یہودیت کی خراش جس دل میں لگتی ہے پھر مشکل ہی سے چھُوٹتی ہے، اللہ

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/ ۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/ ۱۷۰
[2] الدرالمنثور 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۷/ ۳۲

marfat.com

تفارقه ثم قال ان اللہ یمسك السمٰوٰت و الارض ان تزولا۔ کفیٰ بھا برھان زوالا ان تدورا[1]

تو فرما رہا ہے بیشک اللہ آسمانوں اور زمین کو تھامے ہوئے ہے کہ نہ سرکیں، ان کے سرکنے کو گھومنا ہی کافی ہے۔

عبد بن حمید نے قتادہ شاگردِ حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی:

ان کعبًا کان یقول ان السماء تدور علی نصب مثل نصب الرحا فقال حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما کذب کعب ان اللہ یمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا[2]

کعب کہا کرتے کہ آسمان ایک کیلی پر دورہ کرتا ہے جیسے چکّی کی کیلی۔ اس پر حذیفہ الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: کعب نے جھوٹ کہا۔ بے شک اللہ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ جنبش نہ کریں۔

دیکھو ان اجلّہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے مطلق حرکت کو زوال مانا اور اس پر انکار فرمایا اور قائل کی تکذیب کی اور اسے بقایائے خیالاتِ یہودیت سے بتایا، کیا وہ اتنا نہ سمجھ سکتے تھے کہ ہم کعب کی ناحق تکذیب کیوں فرمائیں آیت میں تو زوال کی نفی فرمائی ہے اور اُن کا یہ پھرنا چلنا اپنے اماکن میں ہے جہاں تک احسن الخالقین تعالٰی نے اُن کو حرکت کا امکان دیا ہے وہاں تک اُن کا حرکت کرنا اُن کا زوال نہ ہوگا، مگر اُن کا ذہن مبارک اس معنی باطل کی طرف نہ گیا نہ جا سکتا تھا بلکہ اُس کے ابطال ہی کی طرف گیا اور جانا ضرور تھا کہ اللہ تعالٰی نے مطلقًا زوال کی نفی فرمائی ہے نہ کہ خاص زوال عن المدار کی تو اُنھوں نے روا نہ رکھا کہ کلامِ الٰہی میں اپنی طرف سے یہ پیوند لگالیں۔ لاجرم اُس پر رَد فرمایا اور اس قدر شدید واشد فرمایا وللہ الحمد۔

تنبیہ: کعب احبار تابعین اخیار سے ہیں خلافتِ فاروقی میں یہودی سے مسلمان ہوئے کُتب سابقہ کے عالم تھے۔ اہل کتاب کی احادیث اکثر بیان کرتے انھیں میں سے یہ خیال تھا جس کی تغلیط ان اکابر صحابہ نے قرآن عظیم سے فرما دی تو کَذَبَ کعب کے یہ معنٰی ہیں کہ کعب نے غلط کہا نہ کہ معاذ اللہ قصدًا جھوٹ کہا۔ کَذَبَ بمعنی اَخْطَأَ محاورۂ حجاز ہے اور خراش یہودیت بمشکل چھوٹنے سے یہ مراد کہ اُن کے دل میں علم یہود بھرا ہوا تھا وہ تین قسم ہے باطل صریح و حق صحیح

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۲۲/۷۱-۱۷۰

[2] الدر المنثور فی التفسیر الماثور " " " " " ۷/۳۲

marfat.com

اور مشکوک کہ جب تک اپنی شریعت سے اس کا حال نہ معلوم ہو حکم ہے کہ اس کی تصدیق نہ کرو ممکن کہ اُن کی تحریفات یا خرافات سے ہو، نہ تکذیب کرو ممکن کہ توریت یا تعلیمات سے ہو اسلام لاکر قسم اول کا حرف حرف قطعاً اُن کے دل سے نکل گیا، قسم دوم کا علم اور مستجل ہو گیا، یہ مسئلہ قسم سوم بقایائے علم یہود سے تھا جس کے بطلان پر آگاہ نہ ہو کر اُنھوں نے بیان کیا اور صحابہ کرام نے قرآن عظیم سے اس کا بطلان ظاہر فرمادیا یعنی یہ نہ توریت سے ہے نہ تعلیمات سے بلکہ اُن خبیثوں کی خرافات سے۔ تابعین صحابہ کرام کے تابع و خادم ہیں مخدوم اپنے خدام کو ایسے الفاظ سے تعبیر کر سکتے ہیں اور مطلب یہ ہے جو ہم نے واضح کیا وللہ الحمد۔

(۷) اس ساری تحریر میں مجھے آپ سے اس فقرے کا زیادہ تعجب ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرما دی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی، اسے آپ نے اپنی مشکل کا حل تصور کیا، کعب احبار نے آسمان ہی کا گھومنا بیان کیا تھا اور یہود اسی قدر کے قائل تھے زمین کو وہ بھی ساکن مانتے تھے بلکہ ۱۵۳۰ء سے پہلے (جس میں کوپرنیکس نے حرکت زمین کی بدعت ضالہ کو کہ دو ہزار برس سے مُردہ پڑی تھی جِلایا) نصارٰی بھی سکونِ ارض ہی کے قائل تھے، اسی قدر یعنی صرف دورۂ آسمان کا ان حضرات عالیات کے حضور تذکرہ ہوا اس کی تکذیب فرما دی، دورۂ زمین کہا کس نے تھا کہ اس کا رَد فرماتے، اگر کوئی صرف زمین کا دَورہ کہتا صحابہ اسی آیۂ کریمہ سے اُس کی تکذیب کرتے، اور اگر کوئی آسمان و زمین دونوں کا دورہ بتاتا صحابہ اسی آیت سے دونوں کا ابطال فرماتے۔ جواب بقدر سوال دیکھ لیا یہ نہ دیکھا کہ جس آیت سے وہ سند لائے اس میں آسمان و زمین دونوں کا ذکر ہے یا صرف آسمان کا، آیۃ پڑھیے صراحۃً دونوں ایک حالت پر مذکور ہیں دونوں پر ایک ہی حکم ہے، جب حسبِ ارشادِ صحابہ آیۂ کریمہ مطلق حرکت کا انکار فرماتی ہے اور وُہ انکار آسمان و زمین دونوں کے لئے ایک نسق ایک لفظ ان تزولا میں ہے جس کی ضمیر دونوں کی طرف ہے تو قطعاً آیت نے زمین کی بھی ہر گونہ حرکت کو باطل فرمایا جس طرح آسمان کی۔ ایک شخص کے حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آفتاب کو اپنے لئے سجدہ کرتے نہ دیکھا تھا اس پر عالم فرمائے وہ جھوٹا ہے آیۂ کریمہ میں ہے:

انی رأیت احد عشر کوکباً والشمس والقمر رأیتھم لی ساجدین[1]

میں نے گیارہ ستاروں اور سورج اور چاند کو اپنے لئے سجدہ کرتے دیکھا۔

[1] القرآن الکریم ۱۲/۴

marfat.com

اس کے بعد ایک دوسرا اُٹھے اور چاند کو ساجد دیکھنے سے منکر ہو اور کہے قربان جائیے۔ عالم نے سورج کے سجدہ کی تصریح فرمائی مگر چاند کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی اُسے کیا کہا جائیگا اب تو آپ نے خیال فرما لیا ہوگا کہ قائل حرکت ارض کو اجلہ صحابہ کرام بلکہ خود صاف ظاہر نصِ قرآن عظیم سے گریز کے سوا کوئی چارہ نہیں، اور یہ معاذ اللہ خسرانِ مبین ہے جس سے اللہ تعالٰی ہمیں اور آپ اور سب اہلسنت کو بچائے۔ آمین!

(۸) عجب کہ آپ نے آفتاب کا زوال نہ سُنا، اسے تو میں نے آپ سے بالمشافہ کہہ دیا تھا۔

(ا) حدیثوں میں کتنی جگہ زالت الشمس (سورج ڈھل گیا۔ ت) ہے بلکہ قرآن عظیم میں ہے؛

اقم الصلٰوۃ لدلوك الشمس[1] نماز قائم کرو سُورج ڈھلتے وقت۔ (ت)

تفسیر ابنِ مردویہ میں امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے لدلوك الشمس کی تفسیر میں فرمایا؛ لزوال الشمس[2]۔ ابن جریر نے عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا؛

اتانی جبرئیل لدلوك الشمس حین زالت فصلی بی الظھر[3]

میرے پاس جبرائیل آئے جب سُورج ڈھل گیا تو آپ نے میرے ساتھ نمازِ ظہر پڑھی۔

نیز ابو برزہ اسلمی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یصلی الظھر اذا زالت الشمس، ثم تلا اقم الصلٰوۃ لدلوك الشمس[4]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ظہر کی نماز اس وقت پڑھتے جب سورج ڈھل جاتا۔ پھر ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے یہ آیتِ کریمہ پڑھی کہ سورج ڈھلتے وقت نماز قائم کرو۔ (ت)

نیز مثل سعید ابن منصور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے، دلوکھا زوالھا[5] (سورج کے دلوک کا معنی

---

[1] القرآن الکریم ۱۷/ ۷۸

[2] الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (بحوالہ ابن مردویہ) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸، دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۸۰

[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸، دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/ ۱۵۸

[4] " " " " " " " " " " " " "

[5] الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور و ابن جریر تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ " " " ۵/ ۲۸۱

marfat.com

اس کا زوال ہے ۔ ت)۔

بزار وابوالشیخ وابن مردویہ نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے: دلوك الشمس زوالها[1] (سورج کے دلوک کا معنی اس کا زوال ہے ۔ ت)

عبدالرزاق نے مصنف میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے:

دلوك الشمس اذا زالت عن بطن السماء[2] سورج کا دلوک یہ ہے کہ جب وہ آسمان کے بطن سے ڈھل جائے (ت)

مجمع بحار الانوار میں ہے:

زاغت الشمس مالت و زالت عن اعلی درجات ارتفاعها[3] زاغت الشمس کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ اپنی بلندی کے اعلیٰ درجے سے ڈھل گیا۔ (ت)

فقہ میں وقتِ زوال ہر کتاب میں مذکور اور عوام تک کی زبانوں پر مشہور۔ کیا اس وقت آفتاب اپنے مدار سے باہر نکل جاتا ہے اور احسن الخالقین جل وعلا نے جہاں تک کی حرکت کا اسے امکان دیا ہے اُس سے آگے پاؤں پھیلاتا ہے؟ حاشا! مدار ہی میں رہتا ہے اور پھر زوال ہوگیا، یونہی زمین اگر دورہ کرتی ضرور اسے زوال ہوتا اگرچہ مدار سے نہ نکلتی، اس پر اگر یہ خیال جائے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ سرکنا تو آفتاب کو ہر وقت ہے پھر ہر وقت کو "زوال" کیوں نہیں کہتے، تو یہ محض جاہلانہ سوال ہوگا، وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔ کتب میں یہ مشہور حکایت ہے کہ مطرد ماننے والے سے پوچھا جرجیر یعنی چینے کو کہ ایک قسم کا اناج ہے جرجیر کیوں کہتے ہیں، کہا لانه یتجرجر علی الارض اس لئے کہ وہ زمین پر جنبش کرتا ہے، کہا تمھاری داڑھی کو جرجیر کیوں نہیں کہتے یہ بھی تو جنبش کرتی ہے۔ قارورے کو قارورہ کیوں کہتے ہیں، کہا لان الماء یقر فیها اس لئے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے، کہا تمھارے پیٹ کو قارورہ کیوں نہیں کہتے اس میں بھی تو پانی ٹھہرتا ہے۔ یہاں تین ہی موضع ممتاز تھے افق شرقی وغربی و دائرہ نصف النہار، ان سے سرکنے کا نام طلوع وغروب رکھا کہ یہی انسب وجہ تمایز تھا اور اس سے تجاوز کو زوال کہا اگرچہ جگہ سے زوال آفتاب کو بلاشبہہ ہر وقت ہے کریمہ والشمس تجری لمستقر لها میں

---

[1] الدر المنثور بحوالہ البزار وابی الشیخ وابن مردویہ تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۸۰

[2] المصنف لعبد الرزاق حدیث ۲۰۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۵۳۸

[3] مجمع بحار الانوار باب الزاء مع الیاء مکتبہ دار الایمان مدینہ منورہ ۲/ ۴۵۶

marfat.com

عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ کی قراءت ہے لا مستقر لہا یعنی سورج چلتا ہے کسی وقت اُسے قرار نہیں۔ اوپر گزرا کہ قرار کا مقابل زوال ہے، جب کسی وقت قرار نہیں تو ہر وقت زوال ہے اگرچہ تسمیہ میں ایک زوال معین کا نام زوال رکھا، غرض کلام اس میں ہے کہ احادیث مرفوعۂ سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و آثارِ صحابۂ کرام و اجماعِ اہلِ اسلام نے آفتاب کا اپنے مدار میں رہ کر ایک جگہ سے سرکنے کو زوال کہا اگر زمین متحرک ہوتی تو یقیناً ایک جگہ سے اُس کا سرکنا ہی زوال ہوتا اگرچہ مدار سے باہر نہ جاتی لیکن قرآن عظیم نے صاف ارشاد میں اُس کے زوال کا انکار فرمایا ہے تو قطعاً واجب کہ زمین اصلاً متحرک نہ ہو۔

(ب) بلکہ خود یہی زوال کہ قرآن و حدیث و فقہ و زبانِ جملہ مسلمین سب میں مذکور قائلانِ دورۂ زمین اسے زمین ہی کا زوال کہیں گے کہ وہ حرکتِ یومیہ اُسی کی جانب منسوب کرتے ہیں یعنی آفتاب یہ حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے جب وہ حصہ جس پر ہم ہیں گھوم کر آفتاب سے آڑ میں ہوگیا رات ہوئی، جب گھوم کر آفتاب کے سامنے آیا کہتے ہیں آفتاب نے طلوع کیا، حالانکہ زمین یعنی اُس حصۂ ارض نے جانبِ شمس رُخ کیا جب اتنا گھوما کہ آفتاب ہمارے سروں کے محاذی ہوا یعنی ہمارا دائرۂ نصف النہار مرکزِ شمس کے مقابل آیا دوپہر ہوگیا جب زمین یہاں سے آگے بڑھی دوپہر ڈھل گیا کہتے ہیں آفتاب کو زوال ہوا حالانکہ زمین کو ہوا یہ اُن کا مذہب ہے اور صراحۃً قرآن عظیم کا مکذّب و مکذَّب ہے۔ مسلمین تو مسلمین، بیروت وغیرہ کے سفہائے قائلانِ حرکتِ ارض بھی جن کی زبان عربی ہے اس وقت کو وقتِ زوال اور دھوپ گھڑی کو مِزْوَلَہ کہتے ہیں یعنی زوال پہچاننے کا آلہ۔ اور اگر اُن سے کہئے کیا شمس زوال کرتا ہے؟ کہیں گے نہیں بلکہ زمین۔ حالانکہ وہ مدار سے باہر نہ گئی۔ تو آپ کی تاویل موافقین و مخالفین کسی کو بھی مقبول نہیں۔

(ج) اوروں سے کیا کام، آپ تو بفضلہٖ تعالٰی مسلمان ہیں، ابتدائے وقتِ ظہر زوال سے جانتے ہیں، کیا ہزار بار نہ کہا ہوگا کہ زوال کا وقت ہے، زوال ہونے کو ہے، زوال ہوگیا۔ کاہے سے زوال ہوا، دائرۂ نصف النہار سے۔ کس کا زوال ہوا آپ کے نزدیک زمین کا کہ اُسی کی حرکت محوری سے ہوا حالانکہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ زمین کو زوال نہیں، اب خود مان کر کہ زمین متحرک ہو تو روزانہ اپنے مدار کے اندر ہی رہ کر اُسے زوال ہوتا ہے دنیا سے، زوال کفار پیش کرنے کا کیا موقع رہا، انصاف شرط ہے، اور قرآن عظیم کے ارشاد پر ایمان لازم وباللہ التوفیق۔

(د) یہاں سے بحمدہٖ تعالٰی حضرت معلّم التحیات رضی اللہ تعالٰی عنہ کے اُس ارشاد کی خوب

marfat.com

توضیح ہوگئی کہ صرف حرکتِ محوری زوال کو بس ہے۔

(۹) بحمد اللہ تین آیتیں یہ گزریں:

آیت ۱: ان اللہ یمسک[۱]

آیت ۲: ولئن زالتا[۲]

آیت ۳: لدلوک الشمس[۳]

آیت ۴: فلما افلت[۴] (پھر جب وہ ڈوب گیا۔ ت)

آیت ۵: وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب[۵]

اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولو سورج چمکنے سے پہلے اور ڈوبنے سے پہلے (ت)

آیت ۶: وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها[۶]

اور اپنے رب کو سراہتے ہوئے اس کی پاکی بولو سورج چمکنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے۔ (ت)

آیت ۷: حتّٰی اذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع علی قوم لم نجعل لهم من دونها سترا[۷]

یہاں تک کہ سورج نکلنے کی جگہ پہنچا اُسے ایسی قوم پر نکلتا پایا جن کے لئے ہم نے سورج سے کوئی آڑ نہیں رکھی۔ (ت)

اور ان سب سے زائد آیت ۸:

وتری الشمس اذا طلعت تزاور عن کهفهم ذات الیمین واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم فی فجوة منه ذٰلك من اٰیٰت اللہ[۸]

تو آفتاب کو دیکھے گا جب طلوع کرتا ہے ان کے غار سے دہنی طرف مائل ہوتا ہے اور جب ڈوبتا ہے اُن سے بائیں طرف کتراجاتا ہے حالانکہ وہ غار کے کھلے میدان میں ہیں، یہ قدرتِ الٰہی کی نشانیوں سے ہیں۔ (ت)

---

[۱] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱
[۲] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱
[۳] القرآن الکریم ۱۷/ ۷۸
[۴] القرآن الکریم ۶/ ۷۸
[۵] القرآن الکریم ۵۰/ ۳۹
[۶] القرآن الکریم ۲۰/ ۱۳۰
[۷] القرآن الکریم ۱۸/ ۹۰
[۸] القرآن الکریم ۱۸/ ۱۷

marfat.com

یونہی صدہا احادیث ارشادِ سید عالم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم خصوصًا حدیث صحیح بخاری ابوذر رضی اللہ تعالٰے عنہ سے:

قال النبی صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لابی ذر حین غربت الشمس اتدری این تذھب قلت اللہ ورسولہ اعلم قال فانھا تذھب حتی تسجد تحت العرش فتستأذن فیؤذن لھا ویوشک ان تسجد فلا یقبل منھا وتستأذن فلا یؤذن لھا یقال لھا ارجعی من حیث جئت فتطلع من مغربھا فذٰلک قولہ تعالٰی والشمس تجری لمستقرلھا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم[1]

نبی کریم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالٰے عنہ کو فرمایا جب کہ سورج غروب ہوچکا تھا کیا تم جانتے ہو کہ سورج کہاں جاتا ہے؟ حضرت ابوذر کہتے ہیں میں نے عرض کی کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا: وہ جاتا ہے تاکہ عرش کے نیچے سجدہ کرے۔ چنانچہ وہ اجازت طلب کرتا ہے تو اسکو اجازت دے دی جاتی ہے قریب ہے کہ وہ سجدہ کرے، وہ سجدہ اس کی طرف سے قبول نہ کیا جائے اور وہ اجازت طلب کرے تو اسکو سجدہ کرنے کی اجازت نہ دی جائے اور اسے کہا جائے کہ تُو لوٹ جا جہاں سے آیا ہے، پھر وہ مغرب سے طلوع ہوگا۔ یہی معنی ہے اللہ تعالٰے کے ارشاد کا "اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔" (ت)

یونہی ہزارہا آثارِ صحابۂ عظام و تابعین کرام و اجماعِ امت جن سب میں ذکر ہے کہ آفتاب طلوع و غروب کرتا ہے آفتاب کو وسطِ سماء سے زوال ہوتا ہے آفتاب کی طرح روشن دلائل ہیں کہ زمین ساکن محض ہے بدیہی ہے اور خود مخالفین کو تسلیم کہ طلوع و غروب و زوال نہیں مگر حرکتِ یومیہ سے توجس کے یہ احوال ہیں حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہے تو قرآن عظیم و احادیثِ متواترہ و اجماعِ امت سے ثابت کہ حرکتِ یومیہ حرکتِ شمس ہے نہ کہ حرکتِ زمین، لیکن اگر زمین حرکتِ محوری کرتی تو حرکتِ یومیہ اسی کی حرکت ہوتی جیسا کہ مزعوم مخالفین ہے تو روشن ہوا کہ زعمِ سائنس باطل و مردود ہے۔ پھر شمس کی حرکتِ یومیہ جس سے طلوع و غروب و زوال ہے نہ ہوگی مگر یوں کہ وہ گردِ زمین دورہ کرتا ہے، تو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہوا کہ آفتاب حولِ ارض دائر ہے، لاجرم زمین مدارِ شمس کے جوف میں ہے

---

[1] صحیح البخاری کتاب بدء الخلق باب صفۃ الشمس والقمر بحسبان الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۵۴

marfat.com

تو ناممکن ہے کہ زمین گردِ شمس دَورہ کرے اور آفتاب مدارِ زمین کے جوف میں ہو تو بحمد اللہ تعالٰی آیاتِ متکاثرہ و احادیثِ متواترہ و اجماعِ امتِ طاہرہ سے واضح ہوا کہ زمین کی حرکت محوری و مداری دونوں باطل ہیں و للہ الحمد، زیادہ سے زیادہ مخالف یہاں یہ کہہ سکتا ہے کہ "غروب تو حقیقۃً" شمس کے لئے ہے کہ وہ غیبت ہے اور آفتاب ہی اس حرکتِ زمین کے باعث نگاہ سے غائب ہوتا ہے اور زوال حقیقۃً زمین کے لئے ہے کہ یہ ہٹتی ہے نہ کہ آفتاب، اور طلوع حقیقۃً کسی کے لئے نہیں کہ طلوع صعود اور اوپر چڑھنا ہے۔ حدیث میں ہے:

لکل حد مطلع[1] (ہر حد کے لئے چڑھنے کی جگہ ہے۔ ت)

نہایہ و درنثیر و مجمع البحار و قاموس میں ہے:

ای مصعد یصعد الیہ من معرفۃ علمہ[2] یعنی چڑھنے کی جگہ جس کی طرف وہ اپنی علمی معرفت کے ساتھ چڑھتا ہے۔ (ت)

نیز ثلاثہ اصول و تاج العروس میں ہے:

مطلع الجبل مصعدہ[3] (پہاڑ کا مطلع اس پر چڑھنے کی بلند جگہ ہے۔ ت)

حدیث میں ہے: طلع المنبر[4] (منبر پر چڑھا۔ ت)۔ مجمع البحار میں ہے: ای علاہ[5] (یعنی اس کے اُوپر چڑھا۔ ت)

ظاہر ہے کہ زمین آفتاب پر نہیں چڑھتی، اور مخالف کے نزدیک آفتاب بھی اس وقت زمین پر نہ چڑھا کہ طلوع اس کی حرکت سے نہیں، لاجرم طلوع سرے سے باطل محض ہے مگر مکان زمین کو حرکت زمین محسوس نہیں ہوتی، اُنھیں وہم گزرتا ہے کہ آفتاب چلتا، چڑھتا، ڈھلتا ہے لہٰذا طلوع و زوالِ شمس کہتے ہیں، یہ کوئی کافر کہہ سکے مسلمان کیونکر روا رکھ سکے کہ جاہلانہ وہم جو لوگوں کو گزرتا ہے قرآنِ عظیم بھی معاذ اللہ اُسی وہم پر چلا ہے اور واقع کے خلاف طلوع و زوال کو آفتاب کی طرف نسبت فرمادیا ہے

---

[1] اتحاف السادۃ المتقین کتاب آداب تلاوۃ القرآن الباب الرابع دارالفکر بیروت ۴/ ۵۲۷
[2] القاموس المحیط باب العین فصل الطاء مصطفی البابی مصر ۳/ ۶۱
[3] تاج العروس شرح القاموس " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۴۴۲
[4] مجمع بحار الانوار باب الطاء مع اللام مکتبہ دارالایمان المدینۃ المنورہ ۳/ ۴۵۹
[5] " " " " " " " " " " " "

marfat.com

والعیاذ باللہ تعالٰی، لاجرم مسلمان پر فرض ہے کہ حرکتِ شمس و سکونِ زمین پر ایمان لائے واللہ الہادی۔

(۱۰) سورۂ طٰہٰ و سورۂ زخرف دو جگہ ارشاد ہوا ہے:

الذی جعل لکم الارض مھدا[۱] وہ جس نے تمھارے لئے زمین کو بچھونا کیا (ت)

دونوں جگہ صرف کوفیوں مثل امام عاصم نے جن کی قراءت ہند میں رائج ہے مَھْدًا پڑھا باقی تمام ائمۂ قراءت نے مِھَادًا بزیادتِ الف۔ دونوں کے معنی ہیں بچھونا، جیسے فرش و فراش یونہی مَھد و مِھاد۔

(ا) پس قراءت عام ائمہ نے قراءت کوفی کی تفسیر فرمادی کہ مَھد سے مراد فرش ہے ——

مدارک شریف سورۂ طٰہٰ میں ہے:

(مھدا) کوفی وغیرھم مھادا وھما لغتان لما یبسط ویفرش[۲]۔

(مَھدًا) یہ کوفیوں کی قراءۃ ہے ان کے غیر مِھادًا پڑھتے ہیں، یہ دونوں لغتیں ہیں، اس کا معنٰی ہے وہ شَے جس کو بچھایا جاتا ہے اور بچھونا بنایا جاتا ہے۔ (ت)

اُسی کی سورۂ زخرف میں ہے:

(مَھْدًا) کوفی وغیرہ مھادًا ای موضع قرار[۳]

(مَھْدًا) کوفی قراءۃ ہے اور اُن کے غیر کی قراءۃ مِھادًا ہے یعنی قرار کی جگہ۔ (ت)

معالم شریف میں ہے:

قرأ اھل الکوفۃ مَھْدًا ھٰھنا وفی الزخرف فیکون مصدرًا ای فرشًا وقرأ الاٰخرون مِھادا کقولہٖ تعالٰی الم نجعل الارض مھادا ای فراشا وھو اسم ما یفرش کالبساط[۴]۔

اہلِ کوفہ نے یہاں اور سورۂ زخرف میں مَھْدًا پڑھا ہے یعنی فرش، اور دوسروں نے مِھادًا پڑھا ہے، جیسے اللہ تعالٰی کا قول "کیا ہم نے زمین کو مہاد نہیں بنایا" یعنی فراش۔ وہ اس چیز کا نام ہے جسے بچھایا جاتا ہے جیسے بچھونا (ت)

---

[۱] القرآن الکریم ۲۰/۵۳ و ۴۳/۱۰

[۲] مدارک التنزیل (تفسیر النسفی) تحت آیۃ ۲۰/۵۳ دار الکتاب العربی بیروت ۳/۵۵

[۳] " " " " " " " ۴/۱۱۴

[۴] معالم التنزیل (تفسیر بغوی) " " دار الکتاب العلمیہ بیروت ۳/۱۸۶

marfat.com

تفسیر ابن عباس میں دونوں جگہ ہے: (مَھدًا) فراشاً[1] (یعنی بچھونا۔ت)، نیز یہی مضمون قرآن عظیم کی بہت آیات میں ارشاد ہے، فرماتا ہے:

الم نجعل الارض مھادًا[2] کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ (ت)

فرماتا ہے:

والارض فرشنٰھا فنعم الماھدون[3] اور زمین کو ہم نے فرش کیا تو ہم کیا ہی اچھا بچھانے والے ہیں (ت)

فرماتا ہے:

واللہ جعل لکم الارض بساطا[4] اور اللہ نے تمھارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

فرماتا ہے:

الذی جعل لکم الارض فراشاً[5] جس نے تمھارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

اور قرآن کی بہتر تفسیر وُہ ہے کہ خود قرآن کریم فرمائے۔

(ب) بچّے ہی کا مَہد ہو تو وہ کیا اس کے بچھونے کو نہیں کہتے۔ جلالین سورۂ زخرف میں ہے: (مھادًا) فراشًا کالمھد للصبی[6]۔ (مھادًا) بچھونا جیسے بچّے کے لئے گہوارہ۔ (ت)

لاجرم حضرت شیخ سعدی و شاہ ولی اللہ نے مھدًا کا ترجمہ طٰہٰ میں فرش اور زخرف میں بساط ہی کیا اور شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے دونوں جگہ بچھونا۔

(ج) گہوارہ ہی لو تو اس سے تشبیہ آرام میں ہوگی نہ کہ حرکت میں، ظاہر کہ زمین اگر بالفرضِ باطل جنبش بھی کرتی تو اس سے نہ ساکنوں کو نیند آتی ہے نہ گرمی کے وقت ہوا لاتی ہے تو گہوارہ سے اسے بحیثیت جنبش مشابہت نہیں۔ ہے تو بحیثیت آرام و راحت ہے۔ خود گہوارہ سے اصل مقصد یہی ہے نہ کہ ہلانا، تو وجہِ شُبہ وہی ہے نہ یہ۔ لاجرم اسی کو مفسرین نے اختیار کیا۔

(د) لطف یہ کہ علماء نے اس تشبیہِ مَہد سے بھی زمین کا سکون ہی ثابت کیا بالکل نقیض اس کا جو آپ

---

[1] تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس تحت آیہ ۲۰/۵۳ و ۴۳/۱۰ مکتبہ سرحد مردان ص ۱۹۵، ۳۰۴

[2] القرآن الکریم ۷۸/۶ [3] القرآن الکریم ۵۱/۴۸

[4] 〃 〃 ۷۱/۱۹ [5] 〃 〃 ۲/۲۲

[6] تفسیر جلالین تحت آیت ۴۳/۱۰ مطبع مجتبائی دہلی نصف دوم ص ۴۰۴

marfat.com

چاہتے ہیں، تفسیر کبیر میں ہے:

کون الارض مهدا انما حصل لاجل کونها واقفة ساکنة ولما کان المهد موضع الراحة للصبی جعل الارض مهد الکثرة مافیها من الراحات[۱]

زمین کا گہوارہ ہونا اس کے ٹھہرنے اور ساکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا، اور جب گہوارہ بچے کے لئے راحت کی جگہ ہے تو زمین کو اس لئے گہوارہ قرار دیا گیا کہ اس میں کئی طرح متعدد راحتیں موجود ہیں۔ (ت)

خازن میں ہے:

(جعل لکم الارض مهدا) معناه واقفة ساکنة یمکن الانتفاع بها ولما کان المهد موضع راحة الصبی فلذلك سمی الارض مهادا لکثرة مافیها من الراحة للخلق[۲]

(تمہارے لئے زمین کو گہوارہ بنایا) اس کا معنیٰ ہے کہ وہ ٹھہری ہوئی پُرسکون ہے جس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ جبکہ گہوارہ بچے کے لئے راحت کی جگہ ہے تو اسی لئے زمین کا نام گہوارہ رکھا گیا کیونکہ اس میں مخلوق کے لئے کثیر راحتیں موجود ہیں۔ (ت)

خطیب شربینی پھر فتوحاتِ الٰہیہ میں زیرِ کریمۂ زخرف ہے:

ای لوشاء لجعلها متحرکة فلا یمکن الانتفاع بها فالانتفاع بها انما حصل لکونها مسطحة قارة ساکنة[۳]

یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو زمین کو متحرک بناتا جس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوتا۔ نفع تو اس سے اس صورت میں حاصل ہوا کہ وہ ہموار، قرار پکڑنے والی اور ساکن ہے۔ (ت)

اس ارشادِ علماء پر کہ "زمین متحرک ہوتی تو اس سے انتفاع نہ ہوتا" کاسہ لیسان فلسفہ جدیدہ کو اگر یہ شُبہ لگے کہ "اس کی حرکت محسوس نہیں" تو اُن سے کہئے یہ تمہاری ہوس خام ہے۔ "فوزمبین" دیکھئے ہم نے خود فلسفۂ جدیدہ کے مسلّماتِ عدیدہ سے ثابت کیا ہے کہ اگر زمین متحرک ہوتی جیسا وہ مانتے ہیں تو یقیناً اس کی

---

[۱] مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) تحت آیۃ ۴۳/۱۰ المطبعۃ البہیۃ المصریۃ مصر ۲۷/۱۹۶

[۲] لباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن) تحت آیت ۴۳/۱۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ۴/۱۰۶

[۳] الفتوحات الالٰہیہ (جمل) " " " مصطفی البابی مصر ۴/۷۷

حرکت ہر وقت سخت زلزلہ اور شدید آندھیاں لاتی، انسان حیوان کوئی اس پر نہ بس سکتا۔ زبان سے ایک بات ہانک دینا آسان ہے مگر اس پر جو قاہر رَد ہوں اُن کا اُٹھانا ہزار ہا بانس پیرا تا ہے۔

(۱۱) دیباچہ میں جو آپ نے دلائل حرکت زمین کتب انگریزی سے نقل فرمائے الحمدللہ ان میں کوئی نام کو تام نہیں سب پا در ہوا ہیں، زندگی بالخیر ہے تو آپ اِن شاء اللہ تعالٰی ان سب کا رَدِّ بلیغ فقیر کی کتاب فوز مبین کی فصل چہارم میں دیکھیں گے بلکہ وہ آٹھ سطریں جو میں نے اول میں لکھ دی ہیں کہ یورپ والوں کو طرزِ استدلال اصلاً نہیں آتا انھیں اثباتِ دعوٰی کی تمیز نہیں، اُن کے اوہام جن کو بنامِ دلیل پیش کرتے ہیں یہ یہ علّتیں رکھتے ہیں، منصف ذی فہم مناظرہ داں کے لئے وہی ان کے رَد میں بس ہیں کہ دلائل بھی اُنھیں علتوں کے پابندِ ہوس ہیں اور بفضلہٖ تعالٰی آپ جیسے دیندار سُنّی مسلمان کو تو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ارشادِ قرآن عظیم و نبی کریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم و مسئلہ اسلامی و اجماعِ امتِ گرامی کے خلاف کیونکر کوئی دلیل قائم ہو سکتی، اگر بالفرض اس وقت ہماری سمجھ میں اس کا رَد نہ آئے جب بھی یقیناً وہ مردود اور قرآن و حدیث و اجماع سچے۔ یہ ہے بحمد اللہ شانِ اسلام۔

محبِ فقیر! سائنس یُوں مسلمان نہ ہوگی کہ اسلامی مسائل کو آیات و نصوص میں تاویلات دور از کار کرکے سائنس کے مطابق کر لیا جائے۔ یوں تو معاذ اللہ اسلام نے سائنس قبول کی نہ کہ سائنس نے اسلام، وہ مسلمان ہوگی تو یوں کہ جتنے اسلامی مسائل سے اُسے خلاف ہے سب میں مسئلہ اسلامی کو روشن کیا جائے دلائلِ سائنس کو مردود و پامال کر دیا جائے جابجا سائنس ہی کے اقوال سے اسلامی مسئلہ کا اثبات ہو، سائنس کا ابطال و اسکات ہو، یُوں قابو میں آئے گی، اور یہ آپ جیسے فہیم سائنس داں کو باذنہٖ تعالٰی دشوار نہیں آپ اُسے بچشمِ پسند دیکھتے ہیں ع

وعین الرضاء عن کل عیب کلیلۃ[1]

(رضامندی کی آنکھ ہر عیب کو دیکھنے سے عاجز ہوتی ہے۔ ت)

اُس کے معائب مخفی رہتے ہیں مولٰی عزّ و جل کی عنایت اور حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اعانت پر بھروسا کرکے اس کے دعاوی باطلہ مخالفۂ اسلام کو بنظرِ تحقیر و مخالفت دیکھئے اُس وقت اِن شاء اللہ العزیز القدیر اس کی ملمع کاریاں آپ پر کُھلتی جائیں گی اور آپ جس طرح اب دیوبندیہ مخذولین پر مجاہد ہیں یونہی سائنس کے مقابل آپ نصرتِ اسلام کے لئے تیار ہو جائیں گے کہ ع

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳/۴۸۸

marfat.com

ولكن عين السخط تبدی المساویا[1]

(لیکن ناراضگی کی آنکھ عیبوں کو عیاں کرتی ہے۔ ت)

مولوی قدس سرہ المعنوی فرماتے ہیں : ؎

دشمنِ راہِ خدا را خوار دار دُزد را منبر منہ بر دار دار[2]

(اللہ تعالٰی کے راستے کے دشمن کو ذلیل رکھ، چور کے لئے منبر مت بچھا بلکہ اسکو سُولی پر رکھ۔ ت)

ربِ کریم بجاہ نبی رؤف رحیم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم ہمیں اور آپ اور ہمارے بھائیوں اہل سنت خادمانِ ملت کو نصرتِ دینِ حق کی توفیق بخشے اور قبول فرمائے، آمین!

اللھم الحق اٰمین واعف عنّا واغفر لنا وارحمنا انت مولٰینا فانصرنا علی القوم الکٰفرین ○ والحمد ﷲ رب العٰلمین ○ وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیّدنا و مولٰینا محمد و اٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین ○ اٰمین والله تعالٰی اعلم۔

اے معبودِ برحق! ہماری دُعا قبول فرما، اور ہمیں معاف فرمادے اور بخش دے اور ہم پر رحم فرما۔ تو ہمارا مَولٰی ہے تُو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ اور تمام تعریفیں اللہ رب العٰلمین کیلئے ہیں۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا محمد مصطفٰے اور آپ کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام اُمّت پر۔ آمین۔ اور اللہ تعالٰے خوب جانتا ہے۔ (ت)

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان

ختم ہوا

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۳۶۶۳ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳/ ۴۸۸

[2] مثنوی معنوی رجوع بحکایت زاہد با غلام امیر دفتر پنجم مؤسسۃ انتشارات اسلام لاہور ص ۳۵۱

رسالہ

معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین

۱۳۳۸ھ

(سورج کی گردش اور زمین کے ساکن ہونے کیلئے مددگار)

(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف، پورٹا کی پیشگوئی کا رد)

مسئلہ ۳۲

دارالافتاء میں ملک العلماء جناب مولانا ظفر الدین صاحب بہاری (رحمۃ اللہ علیہ) از تلامذہ اعلیحضرت علیہ الرحمۃ نے بانکی پور کے انگریزی اخبار "ایکسپریس" ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے دوسرے ورق کا صرف پہلا کالم تراش کر بغرض ملاحظہ و استصواب حاضر کیا جس پر امریکہ کے منجم پروفیسر البرٹ کی ہولناک پیشگوئی ہے۔

جناب نواب وزیر احمد خاں صاحب و جناب سید اشتیاق علی صاحب رضوی نے ترجمہ کیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

"۱۷ دسمبر کو عطارد، مریخ، زہرہ، مشتری، زحل، نیپچون، یہ چھ سیارے جن کی طاقت سب سے زائد ہے قران میں ہوں گے آفتاب کے ایک طرف ۲۶ درجے کے تنگ فاصلہ میں جمع ہو کر اُسے بقوت کھینچیں گے، اور وہ ان کے ٹھیک مقابلہ میں ہوگا اور مقابلہ میں آتا جائے گا۔ ایک بڑا کوکب یورینس سیاروں کا ایسا اجتماع تاریخ ہیأت میں کبھی نہ جانا گیا۔ یورینس اور ان چھ میں مقناطیسی لہر آفتاب میں بڑے بھالے کی طرح سوراخ کرے گی۔ ان چھ بڑے سیاروں کے اجتماع سے چوبیس ۲۴ صدیوں سے نہ دیکھا گیا تھا ممالک متحدہ کو دسمبر میں بڑے خوفناک طوفان آب سے صاف کر دیا جائے گا۔ یہ داغ شمس ۱۷ دسمبر کو ظاہر ہوگا جو بغیر آلات کے آنکھ سے دیکھا جائے گا۔ ایسا داغ کہ بغیر آلات کے دیکھا جائے آج تک ظاہر نہ ہوا اور ایک وسیع زخم آفتاب کے ایک جانب میں ہوگا' یہ داغ شمس کرۂ ہوا میں تزلزل ڈالے گا۔ طوفان، بجلیاں اور سخت مینہ اور بڑے زلزلے ہوں گے

marfat.com

زمین ہفتوں میں اعتدال پر آئے گی۔"

محسنِ ملت اعلیٰحضرت علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب حسب ذیل ارشاد فرمایا:

یہ سب اوہام باطلہ و ہوساتِ عاطلہ ہیں، مسلمانوں کو ان کی طرف اصلاً التفات جائز نہیں۔

(۱) منجم نے ان کی بنا کواکب کے طول وسطی پر رکھی جسے ہیأت جدیدہ میں طول لبفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں، اس میں وہ چھ کواکب باہم ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے کے فصل میں ہوں گے مگر یہ فرض خود فرض باطل و مطرود اور قرآن عظیم کے ارشادات سے مردود ہے، نہ شمس مرکز ہے نہ کواکب اس کے گرد متحرک، بلکہ زمین کا مرکزِ ثقل مرکز عالم ہے اور سب کواکب اور خود شمس اس کے گرد دائر۔ اللہ تعالیٰ عز و جل فرماتا ہے:

والشمس والقمر بحسبان[1]	سورج اور چاند کی چال حساب سے ہے۔

اور فرماتا ہے:

والشمس تجری لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم[2]	سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ سادھا ہوا ہے زبردست علم والے کا۔

اور فرماتا ہے:

كل فی فلك يسبحون[3]	چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔

اور فرماتا ہے:

وسخر لكم الشمس والقمر دائبين[4]	تمہارے لئے چاند اور سورج مسخر کئے کہ دونوں باقاعدہ چل رہے ہیں۔

اور سورۂ رعد میں فرماتا ہے:

وسخر الشمس والقمر كل يجری لاجل مسمى[5]	اللہ نے مسخر فرمائے چاند سورج، ہر ایک ٹھہرائے وقت تک چل رہا ہے۔

بعینہٖ اسی طرح سورہ لقمان، سورہ ملک، سورہ زمر میں فرمایا۔ اس پر جو جاہلانہ اختراع پیش کرے

---

[1] القرآن الکریم ۵۵/۵ — [2] القرآن الکریم ۳۶/۳۸

[3] 〃 〃 ۳۶/۴۰ — [4] 〃 〃 ۱۴/۳۳

[5] 〃 〃 ۳۵/۱۳

marfat.com

اس کے جواب کو آیہ کریمہ تمھیں تعلیم فرمادی ہے:

اَلَا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر[۱] کیا وہ نہ جانے جس نے بنایا اور وہی ہے پاک خبردار۔

تو پیش گوئی کا سرے سے مبنیٰ ہی باطل ہے۔

(۲) یہ جسے طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں حقیقۃً کواکب کے اوساط معدلہ بتعدیل اول ہیں جیسا کہ واقفِ علمِ زیجات پر ظاہر ہے اور اوساطِ کواکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے بلکہ فرضی۔ اور اعتبار حقیقی کا ہے۔ ۱۷ دسمبر کو کواکب کے حقیقی مقام یہ ہوں گے:

کوکب	تقویم		
	برج	درجہ	دقیقہ
نیپچون	اسد	۱۱	۱۵
مشتری	"	۱۷	۵۴
زحل	سنبلہ	۱۱	۳۹
مریخ	میزان	۹	۱۰
زہرہ	عقرب	۹	۱۹
عطارد	قوس	۳	۳۰
شمس	"	۲۴	۳۰
یورینس	دلو	۲۸	۲۶

ظاہر ہے کہ اُن چھ کا باہمی فاصلہ نہ ۲۶ درجے میں محدود بلکہ ۱۱۲ درجے تک ممدود، یہ تقویمیں اس دن تمام ہندوستان میں ریلوے وقت سے ساڑھے پانچ بجے شام اور نیویارک ممالک متحدہ امریکہ میں ۷ بجے صبح اور لندن میں دوپہر کے ۱۲ بجے ہوں۔ یہ فاصلہ اُن تقویمات کا ہے باہمی بُعد اس سے قلیل مختلف ہوگا کہ عرض کی قوسیں چھوٹی ہیں اس کے استخراج کی حاجت نہیں کہ کہاں ۲۶ اور کہاں ۱۱۲۔

---

[۱] القرآن الکریم ۶۷/ ۱۴

(۳) یہ کلام اسلامی اصول پر تھا، اب کچھ عقلی بھی لیجئے۔ یہ کہنا کہ دو ہزار برس سے ایسا اجتماع نہ دیکھا گیا بلکہ جب سے کواکب کی تاریخ شروع ہوئی ہے نہ جانا گیا محض جزاف ہے مدعی اس پر دلیل رکھتا ہے تو پیش کرے ورنہ روزِ اوّل کواکب درکنار دو ہزار برس کے تمام زیجات بالاستیعاب اس نے مطالعہ کئے اور ایسا اجتماع نہ پایا، یہ بھی یقیناً نہیں، تو دعوئے بے دلیل باطل و ذلیل۔ اور یورنیس اور نیپچوں تو اب ظاہر ہوتے۔ اگلے زیجات میں ان کا پتہ کہاں مگر یہ کہ اوساط موجودہ سے بطریق تفریق ان کے ہزاروں برس کے اوساط نکالے ہوں یہ بھی ظاہر النفی اور دعوئے محض ادعا۔

(۴) کیا سب کواکب نے آپس میں صلح کر کے آزار آفتاب پر ایکا کر لیا ہے؟ یہ تو محض باطل ہے بلکہ مسئلہ جاذبیت اگر صحیح ہے تو اس کا اثر سب پر ہے اور قریب تر پر قوی تر اور ضعیف تر پر شدید تر۔ اور ۱۷ دسمبر کو اوساط کواکب کا نقشہ یہ ہے:

کوکب	وسط	
	درجہ	دقیقہ
مشتری	۱۲۹	۲۰
نیپچون	۱۲۹	۵۳
زہرہ	۱۴۲	۴۲
عطارد	۱۵۳	۵۰
مریخ	۱۵۴	۱۷
زحل	۱۵۵	۴۳
یورنیس	۳۳۰	۵۷

اور ظاہر ہے کہ آفتاب ان سے ہزاروں درجے بڑا ہے، جب اتنے بڑے پر ۶ کی کھینچ تان اس کا منہ زخمی کرنے میں کامیاب ہو گی تو زحل کہ اس سے نہایت صغیر و حقیر ہے، پانچ کی کشاکش اور اُدھر سے یورنیس کی مارا مار یقیناً اس کو فنا کر دینے کے لئے کافی ہو گی اور اس کے اعتبار سے ان کا فاصلہ اور بھی تنگ، صرف ۲۵ درجے۔

(۵) مریخ زحل سے بھی بہت چھوٹا ہے اور اُس کے لحاظ سے فاصلہ اور بھی کم، فقط ½۲۴ درجے،

marfat.com

تو یہ پانچ ہی مل کر اسے پاش پاش کر دیں گے۔

(۶) عطارد تو سب میں چھوٹا اور اس کے حساب سے باقی ۱۳ ہی درجہ کے فاصلہ میں ہیں تو ۲۶ کا آدھا ہے تو یہ تین عظیم ہاتھی مع یورنیس اس چھوٹی سی چڑیا کے ریزہ ریزہ کر دینے کو بہت ہیں۔ منجم نے اسی مضمون میں کہا کہ "دو سیارے ملے ہوئے کافی ہیں ایک چھوٹا داغ شمس میں پیدا کرنے اور ایک چھوٹا طوفان برپا کرنے میں اور تین اُن میں سے بڑا طوفان اور بڑا داغ اور چار فی الحقیقۃ ایک بہت بڑا طوفان اور بہت بڑا داغ۔" جب آفتاب میں تین اور چار کا یہ عمل ہے تو بیچارے عطارد و مریخ چار اور پانچ کے آگے کیا حقیقت رکھتے ہیں اور زحل پر اکٹھے چھ جمع ہیں۔ تو جو نسبت اُن کو آفتاب سے ہے اُسی نسبت سے اُن پر اثر زیادہ ہونا لازم واجب تھا کہ کھینچنے والوں سے چمٹ جائیں لیکن ان میں نافریت بھی رکھی ہے وہ انھیں تمرد پر لائے گی جس کا صاف نتیجہ ان کا ریزہ ریزہ ہو کر جاذب میں گم جانا۔ جیسا کہ ہمیشہ مشہود ہے کہ کمزور چیز نہایت قوی قوت سے کھینچی جائے۔ اگر دوسری طرف اس کا تعلق ضعیف ہے کھنچ آئے گی ورنہ ٹکڑے ہو جائے گی۔ یہ سب اگر نہ ہوگا تو کیوں؟ حالانکہ آفتاب پر اثر ضرب شدید کا مقتضی یہی ہے اور ہوگا تو غنیمت ہے کہ آفتاب کی جان چھوٹی وہ آپس میں کٹ مر کر فنا ہوں گے، نہ آفتاب کے اس طرف ۶ رہیں گے نہ اس کے زخم آئے گا۔ بالجملہ پیشگوئی محض باطل و بیا در ہوا ہے۔ غیب کا علم اللہ عزوجل کو ہے، پھر اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے خلق میں جو چاہے کرے۔ اگر اتفاقاً بمشیتِ الٰہی معاذ اللہ ان میں سے بعض یا فرض کیجئے کہ سب باتیں واقع ہو جائیں جب بھی پیشگوئی قطعاً یقینی جھوٹی ہے کہ وہ جن اوضاع کواکب پر مبنی ہیں وہ اوضاع فرضی ہیں اور اگر بالفرض غلط واقعی بھی ہوئے ہوں تو نتائج جن اصول پر مبنی ہیں وہ اصول محض بے اصل منگھڑت ہیں جن کا مہمل و بے اثر ہونا خود اسی اجتماع نے روشن کر دیا، اگر جاذبیت صحیح ہے تو یہ اجتماع نہ چاہیے اور اگر یہ اجتماع قائم ہے تو جاذبیت کا اثر غلط ہے، بہرحال پیشگوئی باطل، واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

(۷) جاذبیت پر ایک سہل سوال اوج و حضیض شمس سے ہوتا ہے جس کا ہر سال مشاہدہ ہے نقطہ اوج پر کہ اس کا وقت تقریباً سوم جولائی ہے، آفتاب زمین سے غایت بُعد پر ہوتا ہے اور نقطہ حضیض پر کہ تقریباً سوم جنوری ہے غایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے کہ تفتیشِ جدید میں بعد اوسط نو کروڑ انتیس لاکھ میل بتایا گیا ہے اور ہم نے حساب کیا ما بین المرکزین دو درجے پینتالیس ثانیے یعنی ۲۶۰۵۲۱۲ ہے تو بُعد البعد ۹۴۴۵۸۰۲۶ میل ہوا اور بُعد اقرب

marfat.com

۹۷۴، ۱۴، ۱۳، ۹ میل تفاوت ۰۵۲، ۱۶، ۳۱ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے مرکز اسفل میں آفتاب ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے۔ اولًا تو نافریت ارض کو جاذبیت شمس سے کیا نسبت کہ آفتاب حسبِ بیان اصول علم الہیأت ہیأت جدیدہ میں بارہ لاکھ پینتالیس ہزار ایک سو تیس زمینوں کے برابر ہے اور ہم نے بربنائے مقررات[ع] تازہ اصل کروی پر حساب کیا تو اس سے بھی زائد آیا یعنی آفتاب تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر ہے بعض کتبِ جدیدہ میں ۱۴ لاکھ ہے وہ جرم کہ اس کے بارہ تیرہ لاکھ کے حصّوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کر سکتا ہے تو کرو دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اس میں مل جانا، کیا بارہ تیرہ لاکھ آدمی مل کر ایک کو کھینچیں تو وہ کھنچ نہ سکے گا بلکہ اُن کے گرد گھومے گا۔

ثانیاً جب کہ نصف دَورے میں جاذبیت شمس غالب آ کر اکتیس لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لائی تو نصف دوم میں اُسے کس نے ضعیف کر دیا کہ زمین پھر اکتیس لاکھ میل سے زیادہ دُور بھاگ گئی حالانکہ قرب موجبِ قوت اثر جذب ہے تو حضیض پر لا کر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر اُس کی قوت سست پڑ کر اور اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی دُور ہو جائے، شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہو جاتی ہے، اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑ جاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دَورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ، نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اُسے کھینچ کر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب

ع وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل قطر معدل زمین ۷۹۱۳۶۰۸۶ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے، پس اُس قاعدے پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاویٰ جلد اول رسالہ الھنئ النمیر میں ایراد کیا ۷۵۴۰ ۲۶۹ ۸ لوامیال قطر مدار + ۰۶۴۹۷۱۴۹۹ = ۸۶۷۶۶۱۹۵۶ لوامیال محیط ما - ۸۰۳۵۵۴۴۳۳۴ ۴ لو دقائق محیط = ۸۱۴۷۱۳۱۴۴ ۴ لو دقیقہ محیطیہ ما + ۱۶۵۰۶۰۵۲۹ دقائق قطر شمس = ۷۵۰۹۷۷۳۹ ۵ لوامیال قطر شمس ما - ۵۹ ۳۶۸۹۸۴۴۵ لوامیال قطر زمین = ۲۶۰۹۴۴۹۸ لو نسبت قطرین ما × ۳ کہ کرہ : کرہ :: قطر : قطر مثلثہ بالتکریر = ۴ ۹ ۴ ۳ ۸ ۱ ۱ ۶ ۶ لو نسبت کرتین عدد ۱۳۱۳۲۵۶ وھو المقصود یعنی محیط فلک شمس اٹھاون کروڑ پینتیس لاکھ آٹھ ہزار میل ہے اور ایک دقیقہ محیطیہ ۲۷۰۲۳۶۵ میل اور قطر شمس ۸۶۶۵۵۴۲۶۲ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹۶۵۰۹ امثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کی برابر۔ اور علم حق اس کے خالق جل وعلا کو ۱۲ منہ مدظلہ العالی۔

marfat.com

کرلے اور عین شباب اثر جذب کے وقت سُست پڑجائے اور اِدھر ایک اُدھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ ومغلوبیت کا دَورہ پورا نصف نصف القسام پائے۔

ثالثاً خاص انھیں نقطوں کا تعین اور ہر سال انھیں پر غلبہ ومغلوبیت کی کیا وجہ ہے بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اسّی[ع] کے گرد ایک ایسے دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکزِ عالم سے

ع تنبیہ ضروری: آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اس کے گرد دائرہ ماننا تو صراحۃً آیاتِ قرآنیہ کا صاف انکار ہے ہی ہیأتِ یونان کا مزعوم کہ آفتاب مرکزِ زمین کے گرد دائر تو ہے مگر نہ خود بلکہ حرکتِ فلک سے، آفتاب کی حرکت عرضیہ ہے جیسے جالس سفینہ کی۔ یہ بھی ظاہر قرآنِ کریم کے خلاف ہے بلکہ خود آفتاب متحرک ہے آسمان میں تیرتا ہے جس طرح دریا میں مچھلی۔ قال اللہ تعالٰی:

وکل فی فلک یسبحون[1] اور چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔ (ت)

افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبد اللہ بن مسعود صاحب سِرّ رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیدنا حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین کے حضور کعب کا قول مذکور ہوا کہ "آسمان گھومتا ہے" دونوں حضرات نے بالاتفاق فرمایا:

کذب کعب (ان اللہ یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا)[2]

کعب نے غلط کہا اللہ تعالٰی فرماتا ہے بیشک اللہ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کرس نہیں۔

زاد ابن مسعود: وکفٰی بھا زوالا ان تدور[3]۔ رواہ عنہ سعید بن منصور و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و عن حذیفۃ عبد بن حمید۔

ابن مسعود نے اتنا زیادہ کیا کہ گھومنا اسکے زوال کیلئے کافی ہے اسکو عبد اللہ بن مسعود سے سعید بن منصور، عبد بن حمید، ابن جریر اور ابن منذر نے روایت کیا جبکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے عبد بن حمید نے روایت کیا (ت)

اس آیت میں اگرچہ تاویل ہوسکے، صحابہ کرام خصوصًا ایسے اجلّہ اعلم بمعانی القرآن ہیں اور انکا اتباع واجب ۱۲ منہ مدظلہ العالی

---

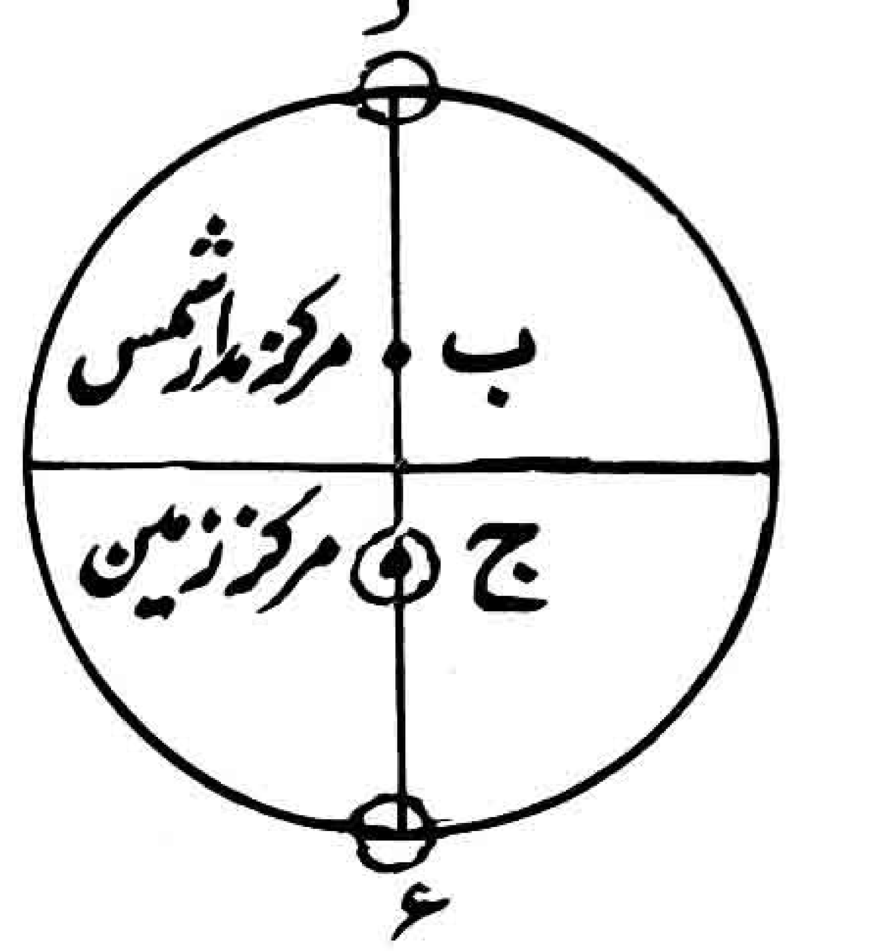
[1] القرآن الکریم ۳۶/۴۰

[2] جامع البیان (التفسیر الطبری) تحت الآیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/۱۷۰
الدر المنثور " " " " " " " " ۷/۳۲

[3] جامع البیان (التفسیر الطبری) " " " " " " ۲۲/۱۷۱
الدر المنثور " " " " " " " " ۷/۳۲

marfat.com

اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بُعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ ا پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل اج ہوگا یعنی بقدر اب نصف قطر مدار شمس + ب ج مابین المرکزین اور جب نقطہ ۶ پر ہوگا اس کا فصل ج ۶ ہوگا یعنی بقدر ب ۶ نصف قطر مدار شمس ـ ب ج مابین المرکزین دونوں فصلوں میں بقدر دو چند مابین المرکزین فرق ہوگا یہ اصل گردی پر ہے لیکن وُہ بعد اوسط اصل بیضی پر لیا گیا ہے اس میں بعد اوسط منتصف مابین المرکزین پر ہے تو بعد اوسط + نصف مابین المرکزین = بعد ابعد، ـ نصف مذکور = بعد اقرب لاجرم بقدر مابین المرکزین فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قُرب و بُعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے۔ کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔ ذٰلک تقدیر العزیز العلیم[1] یہ سادھا ہوا ہے زبردست جاننے والے کا، جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا و آلہٖ و صحبہٖ وسلّم۔



۱۹ صفر ۱۳۳۸ھ ۱۲ نومبر ۱۹۱۹ء[ع]

(۸) **اقول** جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے۔ ہیئات جدیدہ میں قرار پاچکا ہے کہ اگرچہ زمین قمر کو قریب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دُور سے، مگر جرم شمس لاکھوں درجے جرم زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے $2\frac{1}{5}$ گنی ہے، یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل میں کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل۔ اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا یا کم از کم ہر روز یا ہر مہینے اس کا فاصلہ زمین سے زیادہ اور آفتاب سے کم ہوتا جاتا مگر مشاہدہ ہے کہ ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل و مہمل خیال ہے اور یہاں یہ عذر کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے عجب صدائے بے معنی ہے زمین کو کھینچنے سے قمر پر اس کی کشش کیوں کم ہوگئی۔ ایک اور $\frac{11}{5}$ کی نسبت اسی حالت موجودہ ہی پر تو مانی گئی ہے جس میں شمس زمین کو بھی جذب کر رہا ہے پھر اس قرار یافتہ مسلّم کا کیا علاج ہوا۔

(۹) لطف یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب تر ہو جاتا ہے اور مقابلہ کے وقت دُور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ $\frac{11}{16}$ ہے صرف $\frac{3}{8}$ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس وارض

ع ماہنامہ "الرضا" بریلی صفر ۱۳۳۸ھ

[1] القرآن الکریم ۳۶/ ۳۸

marfat.com

کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف ۵ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف ۱۱ حصے تو بقدر فضل جذب شمس ۶/۱۶ جانب شمس کھنچا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب سولہ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے تو دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں، غرض وہاں تفاضل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سہ چند کے قریب ہے، تو واجب کہ وقت مقابلہ شمس سے بہ نسبت وقت اجتماع قریب تر آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔

(۱۰) طرفہ یہ کہ اس بیچارے صغیر الجثہ چاند کو صرف شمس ہی نہیں اس کے ساتھ زہرہ عطارد بھی جانب شمس کھینچتے ہیں اور ادھر سے ارض اپنی طرف گھسیٹتی ہے خصوصاً ان تینوں کا ایک درجہ سے بھی کم فاصلہ میں ہزاروں بار قران ہو چکا ہے نہ ان تینوں کی مجموعی کشش جذب زمین پر غالب آتی ہے نہ اس ستم کشاکش میں قمر کو کوئی زخم پہنچتا ہے نہ وہ ہسپتال جاتا ہے نہ سول سرجن کا معائنہ ہوتا ہے۔ آفتاب[۱]

ع۵ لطیفہ: اعلیٰحضرت مدظلہ کی نوعمری کا واقعہ ہے جسے تقریباً ۴۵ سال سے زائد ہوئے اعلیٰحضرت قبلہ ایک طبیب کے ہاں تشریف لے گئے ان کے استاد ایک نواب صاحب (جو علم عربی بھی رکھتے تھے اور علوم جدیدہ کے گرویدہ) ان کو مسئلہ جاذبیت سمجھا رہے تھے کہ ہر چیز دوسری کو جذب کرتی ہے اثقال کہ زمین پر گرتے ہیں نہ اپنے میل طبعی بلکہ کشش زمین سے۔

اعلیٰ حضرت قبلہ: بھاری چیز اوپر سے دیر میں آنا چاہئے اور ہلکی جلد کہ آسان کھنچے گی حالانکہ امر بالعکس ہے۔

نواب صاحب: جنسیت موجب قوت جذب ہے ثقیل میں اجزائے ارضیہ زائد ہیں لہذا زمین اسے زیادہ قوت سے کھینچتی ہے۔

اعلیٰ حضرت: جب ہر شے جاذب ہے اور اپنی جنس کو نہایت قوت سے کھینچتی ہے تو جمعہ و عیدین میں امام ایک ہوتا ہے اور مقتدی ہزاروں، چاہئے کہ مقتدی امام کو کھینچ لیں۔

نواب صاحب: اس میں روح مانع اثر جذب ہے۔

اعلیٰحضرت: ایک جنازے پر دس ہزار نمازی ہوتے ہیں اور اس میں روح نہیں کہ نہ کھینچنے دے تو لازم ہے کہ مردہ اڑ کر نمازیوں سے لپٹ جائے۔ نواب صاحب خاموش رہے۔

[۱] اصول علم الہیاۃ میں قمر کو زمین کا ۱/۴۹ لکھا اور بالتوفیق ۰۲۰۳۴۰۶۰ حدائق النجوم ۰۶۰۲۰۳۶ ہیں شمس اس کے نزدیک زمین کے ۱۲۴۵۱۳۰ مثل ہے اسے ۰۶۰۲۰۳۴ پر تقسیم کئے سے آفتاب ۶۱۲۱۵۸۴۳ قمر کی مثل ہوا اور ہمارے حساب سے کہ قطر شمس ۸۶۶۵۵۴۶۲ میل ہے اور قطر قمر شمس نے ۲۱۶۱ میل بتایا کما فی اصول الہیاۃ تو شمس ۶۴۳۷۹۶۶۷ قمر کے برابر ہوا بہرحال چھ کروڑ چاند کے بموجب سب سے لاکھوں کی قدر بڑا ہے۔

marfat.com

کہ چھ کروڑ چاند سے بھی لاکھوں حصے بڑا ہے اس پر تو چار کے اجتماع سے وُہ ظلم ہوتا تھا۔ قمر بیچارے کی کیا ہستی۔ یہ اس کھینچ تان میں پُرزے پرزے ہو جاتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس پر حرف آنا درکنار اسکی منضبط چال میں اصلاً فرق نہیں آتا تو منجم کے اوہام اور جاذبیت کے تخیلات سب باطل ہیں۔

(۱۱) اس کے بعد بفضلہٖ تعالیٰ جاذبیت کے رد نافریت کے رد حرکت زمین کے رَد میں اور مضامین نفیسہ کہ آج تک کسی کتاب میں نہ ملیں گے۔ خیال میں آئے اُن کا بیان موجب طول تھا لہذا انھیں انشاء اللہ العزیز ایک مستقل رسالہ میں تحریر کرینگے۔ یہاں بقیہ کلام منجم کی طرف متوجہ ہوں۔ آفتاب کا کلف جسے داغ کہا بارہا نظر آیا۔ ۷ دسمبر والا اگر ہو تو انھیں میں کا ایک ہوگا جو بارہا گزر چکے۔

(ا) قدیم زمانے میں شیئر نامی ایک عیسائی راہب نے اپنے رئیس سے کہا میں نے سطحِ آب پر ایک داغ دیکھا اس نے اعتبار نہ کیا اور کہا میں نے اول تا آخر ارسطو کی کتابیں پڑھیں ان میں کہیں داغ شمس کا ذکر نہیں۔

(ب) علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں بعض قدمائے سے نقل کیا کہ صفحہ شمس پر مرکز سے کچھ اوپر محور قمر کی مانند ایک سیاہ نقطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ کہ مہندس نے محض نظر سے دیکھا کتنا بڑا ہوگا۔ کم از کم اس کا قطر ۲۵۲۰ میل ہوگا کما یعلم مما سیاتی (جیسا کہ معلوم ہو جائیگا اس دلیل سے جو عنقریب آ رہی ہے)

(ج) ابن ماجہ اندلسی نے طلوع کے وقت روئے شمس پر دو۲ سیاہ نقطے دیکھے جن کو زہرہ و عطارد گمان کیا۔

(د) ہرشل دوم نے ایک داغ دیکھا جس کی مساحت تین ارب اٹھتّر کروڑ میل بتائی۔

اقول یعنی اگر وہ بشکل دائرہ تھا تو اس کا قطر ۶۹۳۷۵ میل۔

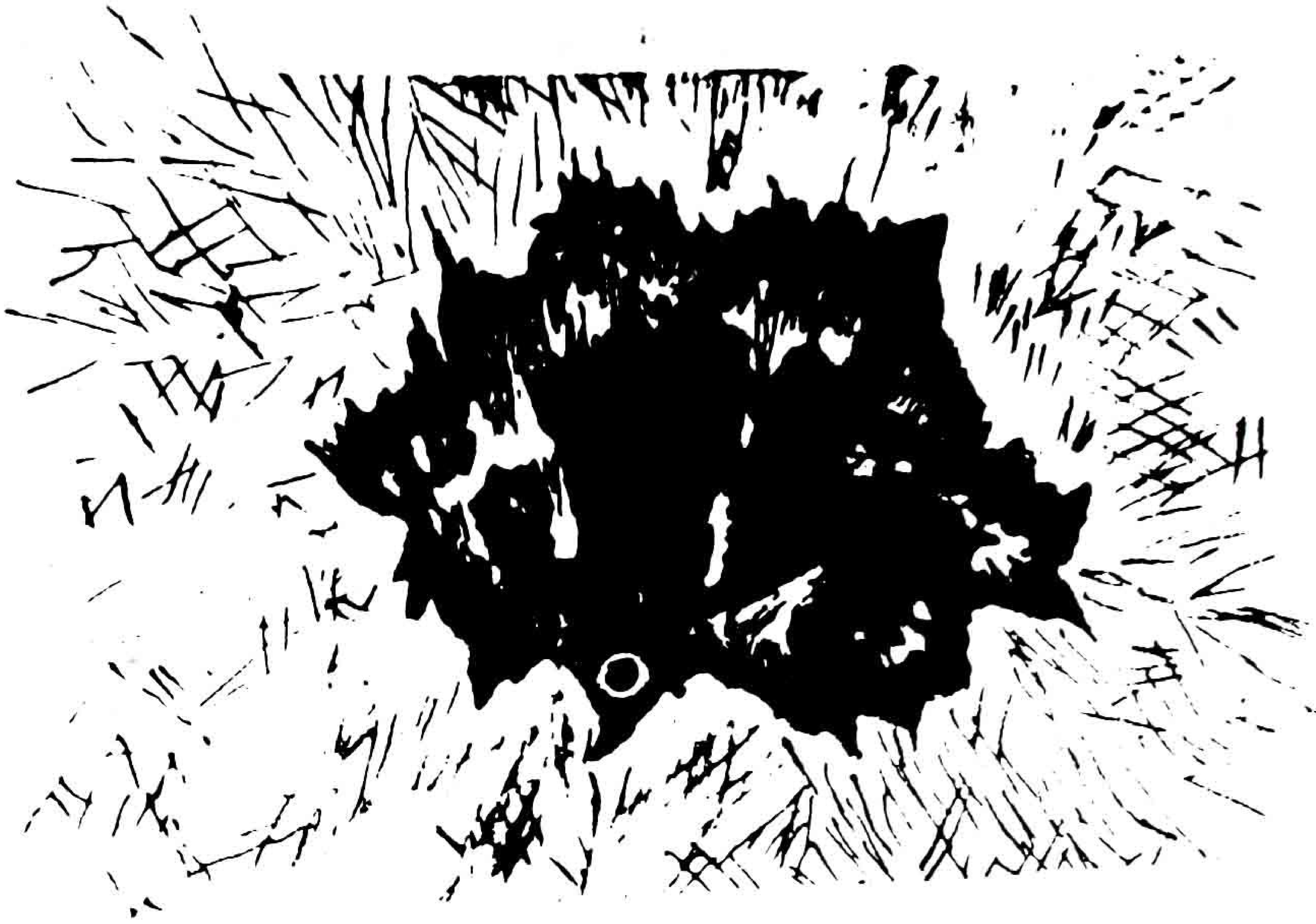
(ہ) یورپ کے ایک اور مہندس نے ایک اور داغ دیکھا جس کا قطر ایک لاکھ چالیس ہزار میل حساب کیا۔

اقول یعنی اگر دائرہ تھا تو اس کی مساحت پندرہ ارب انتالیس کروڑ اڑتیس لاکھ میل۔

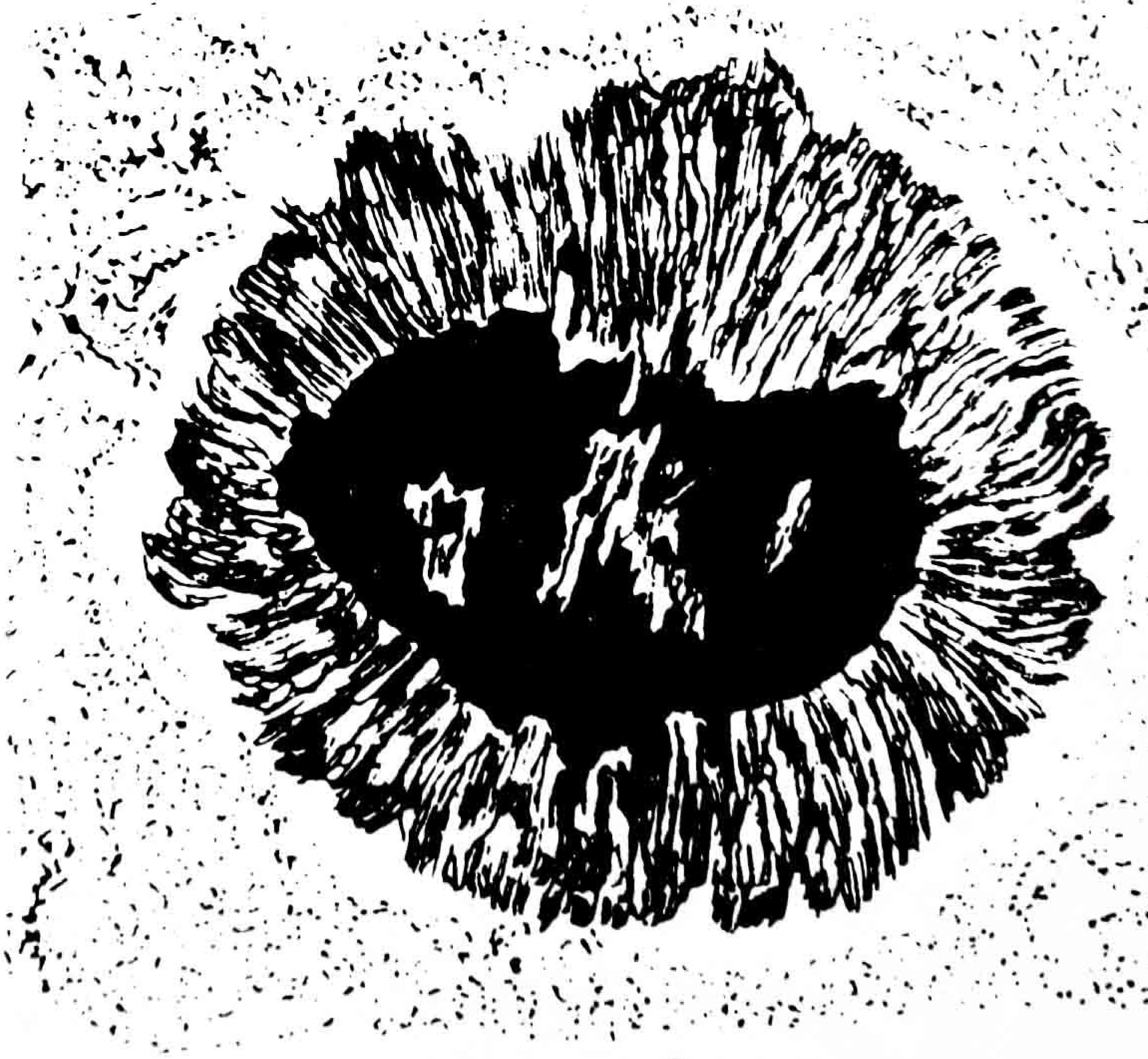
(اگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

marfat.com

(و) ۲۹ جولائی ۱۸۰۷ء میں سمٹ نے اس شکل کا داغ دیکھا۔



(ز) بیس جنوری ۱۸۶۵ء میں کوسکی نے اس صورت کا داغ دیکھا۔



(ح) قرار پاچکا ہے کہ جو کلف قطر شمس کے پچاس ثانیے سے زائد ہوگا بے آلہ نظر آئے گا، ہاں آفتاب پر نگاہ جمنے کے لئے لطیف بخارات ہوں یا رنگین شیشے کی آڑ۔

marfat.com

(۱۲) کہا گیا ہے کہ یہ کلفت قطبین شمس کے پاس اصلاً نہیں ہوتی اور اس کے خط استوار کے پاس کم، وہاں سے ۳۰، ۳۵ درجے شمال جنوب کو بکثرت ان میں بھی شمال کو زائد جنوب کو کم، اگر یہ قران و مقابلہ سیارات کا اثر ہے تو یہ تخصیصیں کس لئے ہیں شمس کے جس حصہ کو ان سے مواجہہ ہو وہاں ہوں۔

(۱۳) ان کا حدوث آفتاب کی جانب شرقی اور زوال جانب غربی سے شروع ہوتا ہے۔ اثر قرانات میں یہ خصوصیت کیوں؟

(۱۴) بعض کلف دیرپا ہوتے ہیں کہ قرص شمس پر دَورہ کرتے ہیں جانب شرقی سے باریک خط کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، پھر جتنا اوپر چڑھتے ہیں چوڑے ہوتے جاتے ہیں مرکز شمس تک اپنی انتہا کو پہنچتے ہیں جب آگے بڑھے گھٹنا شروع کردیتے ہیں۔ کنارہ غربی پر پھر بشکل خط رہ کر غائب ہوجاتے ہیں پھر کنارہ شرقی سے اسی طرح چمکتے ہیں۔ ان کے دَورے کی ایک مقرر میعاد خیال کی گئی ہے کہ پونے چودہ دن میں صفحۂ شمس کو قطع کرتے ہیں اور پہلے ظہور شرقی سے ۲۷ دن ۱۲ گھنٹے ۲۰ دن کے بعد دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن اکثر داغوں میں آناً فاناً بادلوں کے سے تغیرات ہوتے ہیں جن سے متاخرین یورپ نے گمان کیا ہے کہ یہ کرۂ آفتاب کے سحاب ہیں بعض اوقات دفعۃً پیدا ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیکھتے دیکھتے غائب ہوجاتے ہیں، ہرشل یکم دوربین سے داغوں کا ایک گچھا دیکھ رہا تھا لحظہ بھر کے لئے نگاہ ہٹائی اب جو دیکھے ایک داغ بھی نہیں کبھی آفتاب کی جانب غربی سے ایک داغ زائل ہوا ہی تھا کہ معاً جانب شرقی میں نیا پیدا ہوگیا۔ ابھی ایک داغ دیکھ ہی رہے ہیں تھوڑی دیر میں وُہ پھٹ کر چند داغ ہوجاتا ہے، چند داغ ہیں اور ابھی مل کر ایک ہوگئے۔ راجرلانک نے ایک گول داغ دیکھا جس کا قطر ۸۰۰۰ میل تھا دفعۃً وہ متفرق ہو کر دو داغ ہوگیا اور ایک ٹکڑا دوسرے سے بہت دور دراز مسافت پر چلا گیا اکثر یہ ہے کہ اگر چند داغ بتدریج پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی چند بتدریج فنا ہوجاتے ہیں اور اگر کئی داغ دفعۃً چمکے ویسے ہی کئی دفعہ جاتے رہے ان کا کوئی وقت بھی مقرر نہیں۔ ایک بار وَستا میں تیئس سال کامل ان کی رصد بندی کی گئی۔ بعض برسوں میں کوئی دن بھی داغ سے خالی نہ تھا بعض میں صرف ایک دن خالی گیا بعض میں ایک سو ترانوے دن صاف ان تمام حالات کو قرانات کے سر ڈھالنا کس قدر بعید ہے۔

(۱۵) داغ پیدا کرنے کے لئے اِقتران کی کیا حاجت ہے، سیارے آفتاب کے نزدیک ہمیشہ رہتے اور تمھارے زعم میں اُسے ہمیشہ جذب کرتے ہیں، تو چاہئے کہ آفتاب کا گیس مدام اڑتا رہے اور آتش فشانی سے کوئی وقت خالی نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ اور وقت ان کا اثر جرم شمس پر متفرق ہوتا ہے جس سے آفتاب متاثر نہیں ہوتا بخلاف قران کے

marfat.com

دو یا زائد مل کر موضع واحد پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے یہ آگ بھڑکتی ہے ایسا ہے تو جب ۲۶۵۰۵ درجے ۲۳ دقیقے کے فاصلہ میں منتشر ہیں اب بھی ان کا اثر آفتاب کے متفرق مواضع پر تنہا ہے نہ مجموعی ایک جگہ پر پھر آفتاب کیوں متاثر ہوگا، یہ فاصلہ کہ تھوڑا سمجھے مرکز شمس سے فلک نیپچون تک ہر سیارے کے مرکز پر گزرتے ہوئے خط کھینچے جائیں تو معلوم ہو کہ سو کروڑ میل سے زائد کا فصل ہے۔ شمس سے نیپچون کا بُعد زمین کے تیس گنے سے زیادہ ہے۔ اگر تیس ہی رکھیں تو دو ارب اٹھتر کروڑ ستر لاکھ میل ہوا اور اس کے مدار کا قطر پانچ ارب ستاون کروڑ چالیس لاکھ میل اور اس کا محیط سترا رب اکیاون کروڑ بارہ لاکھ میل سے زائد اور اس کے ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک ارب اٹھائیس کروڑ ۳۳ لاکھ ۴۶ ہزار میل سے زیادہ ایسے شدید بعید فاصلہ میں پھیلا ہوا انتشار کیا مجموعی قوت کا کام دے گا۔ یہ بھی اس حالت میں ہے کہ ان کے اختلاف عرض کا لحاظ نہ کیا اور اگر ضرر رسانی شمس کے لئے سب کو سب سے قریب تر فلک عطارد پر لاڈالیں تو بُعد عطارد : بُعد ارض :: ۶۳۸۷ : ۱ تو شمس سے بُعدِ عطارد ۳۵۹۵۲۳۰۰ میل ہوا تقریباً تین کروڑ ساٹھ لاکھ میل اور قطر مدار ۷۱۹۰۴۶۰۰ سات کروڑ ۱۹ لاکھ میل سے زائد اور محیط ۲۲ کروڑ ۵۸ لاکھ ۹۵ ہزار میل اور ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک کروڑ ۶۵ لاکھ ۵۵ ہزار ۷۰۳ میل، یہ فاصلہ کیا کم ہے بلکہ بالفرض سب دُوریاں اُٹھا کر تمام سیاروں کو خود سطح آفتاب پر لا رکھیں جب بھی یہ فاصلہ دو لاکھ میل ہوگا یعنی ۱۹۹۵۱۴ کہ قرص شمس کا دائرہ ۲۷ لاکھ ۲۲ ہزار ۱۶۱ ۳ میل ہے۔

(۱۶) اگر آفتاب کا جسم ایسا ہی کمزور مسام ناک ہے کہ اس قدر شدید متفرق زد سرایت کر کے اس کے موضع واحد پر ہو جاتی ہے تو پچاس ساٹھ یا ستر اسّی یا سَو درجے کے فاصلہ پر پھیلے ہوئے ستارے کہ اکثر اوقات گرد شمس رہتے ہیں ان کی مجموعی زد ہمیشہ کیوں نہیں عمل کرتی اگر اتنا فاصلہ مانع ہے تو دو سیاروں کا مقابلہ کیوں عمل کرتا ہے جبکہ ان میں غایت درجے کا فصل ۱۸۰ درجے ہے خصوصاً ایسا فرضی مقابلہ جیسا یہاں یورنس کو ہے کہ تحقیقی کسی سے نہیں جس پر خط واحد کا مہمل عذر ہو سکے۔

(۱۷) بالفرض یہ سب کچھ سہی پھر آفتاب کے داغوں کو زمین کے زلزلوں، طوفانوں، بجلیوں، بارشوں سے کیا نسبت ہے۔ کیا یہ احکام منجموں کے لئے بے سرو پا خیالات کے مثل نہیں کہ فلاں گرہ یا جوگ یا نچھتر کے اثر سے دُنیا میں یہ حادثات ہوئے جس کو تم بھی خرافات سمجھتے ہو اور واقعی خرافات ہیں، پھر آفتاب کیا امریکہ کی پیدائش یا وہیں کا ساکن ہے کہ

marfat.com

اُس کی مصیبت خاص ممالک متحدہ کا صفایا کر دے گی۔ کل زمین سے اس کو تعلق کیوں نہ ہوا، بیانِ منجم پر اور مواخذات بھی ہیں مگر ۱۷ دسمبر کے لئے ۱۷ پر ہی اکتفا کریں عہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رسالہ
معین مبین بہر دور شمس وسکون زمین
ختم ہوا

عہ ماہنامہ "الرضا" بریلی ربیع الاول ۱۳۳۸ھ

marfat.com

رسالہ

فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین

(زمین کی حرکت کے رد میں کھُلی کامیابی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیمؕ
نحمدہ ونصلی علی رسولہ
الکریمؕ الحمد للہ الذی
یمسک السمٰوٰت والارض ان
تزولاہ ولئن زالتا
ان امسکھما من احد
من بعدہ انہ کان حلیما غفورا ہ وسخر
لکم الفلک لتجری فی البحر

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت
والا۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اور اس
کے رسول پر درود بھیجتے ہیں۔ تمام تعریفیں
اللہ تعالےٰ کے لئے ہیں جو روکے ہوئے ہے
آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں، اور اگر وہ
ہٹ جائیں تو انھیں کون روکے اللہ کے سوا،
بے شک وہ حلم والا بخشنے والا ہے، اور اس نے
تمہارے لئے کشتی کو مسخر کیا کہ اس کے حکم سے

marfat.com

بامرہ و سخرلکم الانھر ○ و سخر لکم الشمس والقمر دائبین و وسخرلکم الیل والنہار وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی الا ھوا لعزیز الغفار ○ ربنا ما خلقت ھذا باطلا سبحٰنک فقنا عذاب النار قلت و قولك الحق والشمس تجری لمستقر لھا ذلك تقدیر العزیز العلیم ○ والقمر قدرنٰه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم فصل وسلم و بارك علٰی شمس اقمار النبوۃ و الرسالۃ ○ مارج معارج اوج القرب والجلالۃ ○ بحیث لم یبق لاحد مرمٰی ○ ان الٰی ربك المنتھٰی ○ وعلٰی اٰله وصحبه وابنه و حزبه ما طلعت شمس وکان الیوم بین غدٍ وامسٍ ○ اٰمین !

دریا میں چلے اور تمہارے لئے ندیاں مسخر کیں، اور تمہارے لئے سورج اور چاند مسخر کئے جو برابر چل رہے ہیں، اور تمہارے لئے رات اور دن مسخر کئے، اور اس نے سورج اور چاند کو کام پر لگایا ہر ایک ایک ٹھہرائی ہوئی میعاد کے لئے چلتا ہے، سنتا ہے وہی صاحب عزت، بخشنے والا ہے۔ اے رب ہمارے! تو نے یہ بیکار نہ بنایا۔ پاکی ہے تجھے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے تو نے فرمایا اور تیرا فرمان حق ہے اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔ اور چاند کے لئے ہم نے منزلیں مقرر کی ہیں یہاں تک کہ پھر ہو گیا جیسے کھجور کی پرانی ڈال۔ درود و سلام اور برکت نازل فرما نبوت و رسالت کے چاندوں کے سورج پر جو قرب و بزرگی کی بلندی کی سیڑھیوں کا روشن چمکدار شعلہ ہے اس طور پر کہ کسی کے لئے تیر پھینکنے کی جگہ نہ رہے۔ بے شک تمہارے رب ہی طرف انتہا ہے۔ اور آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کے بیٹے پر۔ اور حفاظت فرما جب تک سورج طلوع ہوتا رہے اور گزشتہ کل اور آئندہ کل کے درمیان آج رہے۔ آمین!

الحمدُللہ وہ نور کہ طورِ سینا سے آیا اور جبلِ ساعیر سے چمکا اور فاران مکہ معظمہ کے پہاڑوں سے فائض الانوار

و عالم آشکار ہوا۔ شمس و قمر کا چلنا اور زمین کا سکون روشن طور پر لایا آج جس کا خلاف سکھایا جاتا ہے اور مسلمان ناواقف نادان لڑکوں کے ذہن میں جگہ پاتا اور اُن کے ایمان و اسلام پر حرف لاتا ہے والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

فلسفۂ قدیمہ بھی اس کا قائل نہ تھا اس نے اجمالاً اس پر ناکافی بحث کی جو اس کے اپنے اصول پر مبنی اور اصولِ مخالفین سے اجنبی تھی۔ فقیر بارگاہِ عالم پناہ مصطفوی عبدالمصطفیٰ احمد رضا محمدی سُنّی حنفی قادری برکاتی بریلوی غَفَرَ اللّٰہُ لَہٗ وحَقَّقَ اَمَلَہٗ کے دل میں ملک الہام نے ڈالا کہ اس بارے میں باذنہٖ تعالیٰ ایک شافی و کافی رسالہ لکھے اور اس میں ہیأتِ جدیدہ ہی کے اصول پر بنائے کار رکھے کہ اُسی کے اقراروں سے اس کا زعم زائل اور حرکتِ زمین و سکونِ شمس بداہۃً باطل ہو و باللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔ت)

یہ رسالہ مسمّٰی بنام تاریخی "فوزِ مبین در رَدِّ حرکتِ زمین" (۱۳۳۸ھ) ایک مقدمہ اور چار فصل اور ایک خاتمہ پر مشتمل۔ **مقدمہ** میں مقرراتِ ہیأتِ جدیدہ کا بیان جن سے اس رسالہ میں کام لیا جائیگا۔ **فصل اول** میں نافریت پر بحث اور اُس سے ابطالِ حرکتِ زمین پر بارہ۱۲ دلیلیں۔ **فصل دوم** میں جاذبیت پر کلام اور اس سے بُطلانِ حرکتِ زمین پر پچاس۵۰ دلیلیں۔ **فصل سوم** میں خود حرکتِ زمین کے ابطال پر اور تینتالیس۴۳ دلیلیں۔ یہ بحمدہٖ تعالیٰ بطلانِ حرکتِ زمین پر ایک سو پانچ۱۰۵ دلیلیں ہوئیں جن میں پندرہ اگلی کتابوں کی ہیں جن کی ہم نے اصلاح و تصحیح کی، اور پُورے نوّے۹۰ دلائل نہایت روشن و کامل بفضلہٖ تعالیٰ خاص ہمارے ایجاد ہیں۔ **فصل چہارم** میں ان شبہات کا رَد جو ہیأتِ جدیدہ اثباتِ حرکتِ زمین میں پیش کرتی ہے۔ **خاتمہ** میں کتبِ الٰہیہ سے گردشِ آفتاب و سکونِ زمین کا ثبوت۔ والحمدُ للہ مالکِ الملکِ والملکوت۔

مقدّمہ ——— امورِ مسلّمہ ہیأتِ جدیدہ میں

ہم یہاں وہ امور بیان کریں گے جو ہیأتِ جدیدہ میں قرار یافتہ و تسلیم شدہ ہیں واقع میں صحیح ہوں یا غلط جذب و نفرت و حرکتِ زمین کے رَد میں تو یہ رسالہ ہی ہے اور اغلاط پر تنبیہ بھی کر دینگے و باللہ التوفیق۔

(۱) ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک قوت طبعی ہے جسے باذبا یا جاذبیت کہتے ہیں۔

اس[۱] کا پتہ نیوٹن کو ۱۶۶۵ء میں اُس وقت چلا جب وہ وبا سے بھاگ کر کسی گاؤں گیا، باغ میں تھا کہ درخت سے سیب ٹوٹا اُسے دیکھ کر اسے سلسلۂ خیالات چھوٹا جس سے قواعدِ کشش کا بھبوکا پھُوٹا۔

اقول[۱] سیب گرنے اور جاذبیت کا آسیب جاگنے میں علاقہ بھی ایسا لزوم کا تھا کہ وہ گرا اور یہ

---

[۱] یعنی اصول علم طبعی ص ۵ ۱۲

marfat.com

اُچھلا کیونکہ اس کے سوا اس کا کوئی سبب ہو سکتا ہی نہ تھا۔ اس کی پوری بحث تو فصل دوم میں آتی ہے۔ ۱۶۶۵ء تک ہزاروں برس کے عقلا سب اس فہم سے محروم گئے تو گئے تعجب یہ کہ اس سیب سے پہلے نیوٹن نے بھی کوئی چیز زمین پر گرتے نہ دیکھی یا جب تک اس کا کوئی اور سبب خیال میں تھا جسے اس سیب نے گر کر توڑ دیا۔

(۲) اجسام[1] میں اصلاً کسی طرف اُٹھنے گرنے ہر کنے کا میل ذاتی نہیں بلکہ[2] اُن میں بالطبع قوتِ ماسکہ ہے کہ حرکت کی مانع اور تاثیر قاسر کی تا حدِ طاقت مدافع ہے۔ یہ قوت ہر جسم میں اس کے وزن کے لائق ہوتی ہے ولہذا ایک جسم سے کوئی حصہ جدا کر کے دوسرے میں شامل کر دیں وزن کی نسبت پر اوّل میں گھٹ جائے گی اور دوسرے میں بڑھ جائے گی۔

اقول ۲ اوّلاً خود جسم میں یہ قوت ہونے پر کیا دلیل ہے، اگر کہئے تجربہ کہ ہم جتنے زیادہ وزنی جسم کو حرکت دینا چاہتے ہیں زیادہ مقابلہ کرتا اور قوی طاقت مانگتا ہے۔

اقول ۳ جذب زمین کدھر بھلایا زمین اُسے کھینچ رہی ہے تم اُسے جُدا حرکت دینی چاہتے ہو اُس کی روک کا احساس کرتے ہو یہ تمہارے طور پر ہے اگرچہ یقیناً باطل ہے جس کا بیان فصل دوم میں آتا ہے اور ہمارے نزدیک جسم کا میل طبعی اپنے خلاف جہت میں مزاحمت کرتا ہے مطلقاً حرکت سے ابا۔ یہ تو تمہارا تخیل ہے اور فلسفہ قدیمہ اس کے عکس کا قائل ہے کہ ہر ایک جسم میں کوئی نہ کوئی میل مستقیم خواہ مستدیر ضرور ہے وہ اپنے خلاف میل کی مدافعت کرے گا اور موافق کی مطاوعت، جیسے پتھر اوپر پھینکنے اور نیچے گرانے میں، اس کا رد بھی بعونہٖ تعالےٰ تذییل فصل سوم میں آتا ہے۔ ہمارے نزدیک اجسامِ مشہودہ میں میل ہے سب میں ہونا کچھ ضرور نہیں ماسکہ کسی میں پائی نہ گئی اور ہو تو کچھ محذور نہیں۔

ثانیاً یہ اخیر فقرہ ایسا کہا ہے جس نے تمام ہیئاتِ جدیدہ کا تسمہ لگا نہ رکھا، جس کا بیان آتا ہے اِن شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ تمہاری اپنی نہیں بلکہ نیوٹن صاحب کی اپنی جاذبیت پر عنایت ہے کہ نمبر ۸ میں آتی ہے۔

(۳) ہر جسم بالطبع دوسرے کے جذب سے بھاگتا ہے اس قوت کا نام نافرہ، ہاربہ، دافعہ، محرکہ نافریت ہے۔

اقول ۱ جاذبہ تو سیب کے گرنے سے پہچانی، یہ کاہے سے جانی۔ شاید سیب گرتے میں نیچے دیکھا تو

---

[1] ط صـ ۱۱/۱۲ ط سے مراد اصول علم طبعی ہے۔ عزیزی

[2] ح یعنی حدائق النجوم صـ ۳۳/۱۲

marfat.com

زمین تھی اُس کا جذب خیال میں آیا اوپر دیکھا تو سیب شاخ سے بھاگتا پایا یوں نافرہ کا ذہن لڑایا حالانکہ نیچے لانے کو ان میں ایک کافی ہے دوکس لئے۔ حدائق النجوم[ل] میں کہا برابر سطح پر گولی پھینکیں تو بالطبع خطِ مستقیم پر جاتی ہے، یہ نافرہ ہے۔

اقول[۵] پھینکیں میں اس کا جواب ہے آہستہ رکھدیں کہ جنبش نہ ہو تو بال بھر نہ سرکے گی، ہاں سطح پوری لیول میں نہ ہو تو ڈھال کی طرف ڈھلکے گی۔ پھر کہا کنکیا میں پتھر باندھ کر اڑائیں سیدھا زمین پر آئے گا۔ یہ نافرہ ہے۔

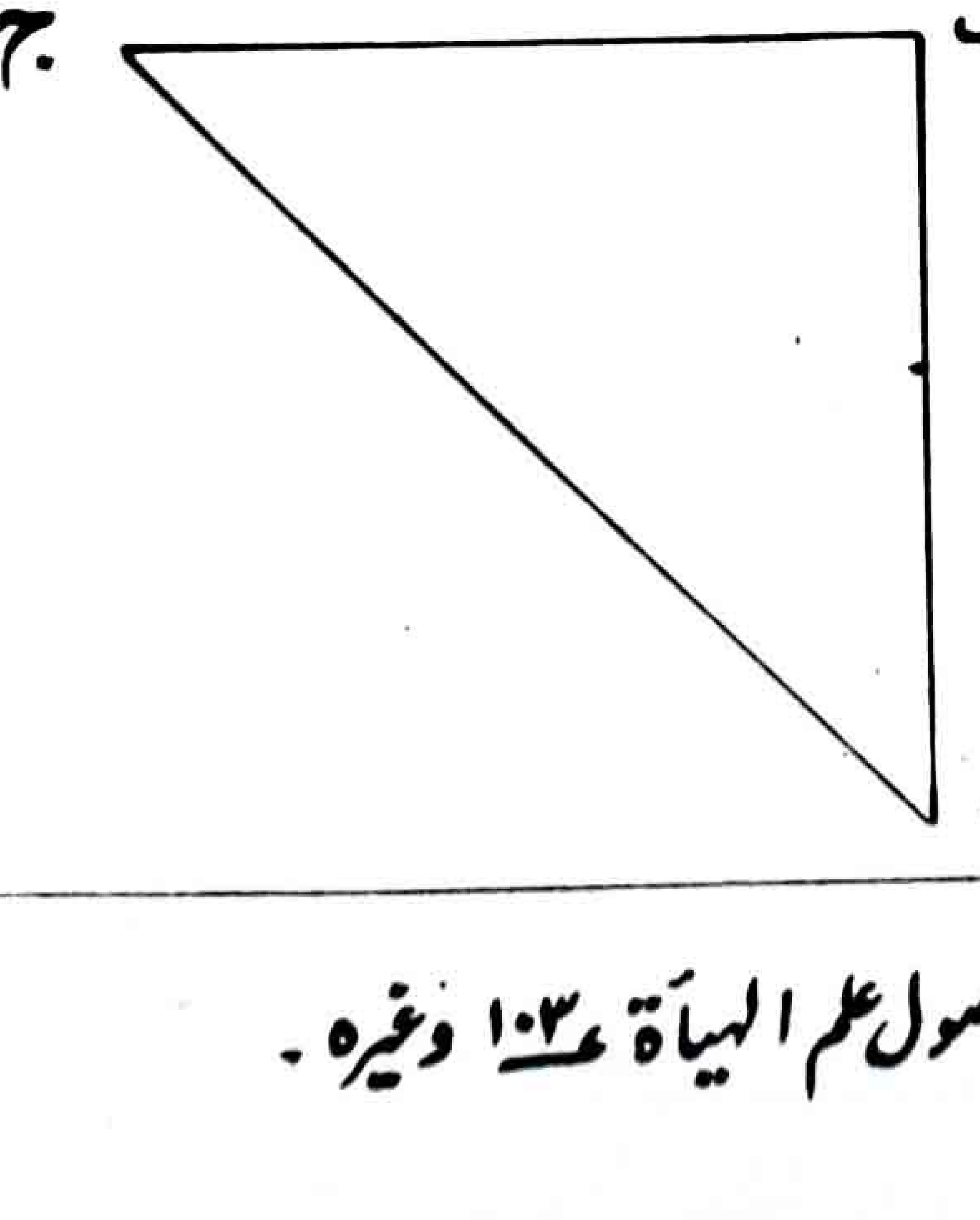
اقول[۶] وہی بات آگئی جو ہم نے اُن کی دانش پر گمان کی تھی کہ نیچے دیکھا تو جذب سمجھے اُوپر نگاہ اٹھی تو اُسے بھول گئے، فرار پر قرار ہوا۔

(۴) جب[ط] کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔ پتھر رسّی میں باندھ کر اپنے گرد گھماؤ وہ چھوٹنا چاہے گا اور جتنے زور سے گھماؤ گے زیادہ زور کرے گا، اگر چھٹ گیا تو سیدھا چلا جائے گا، اور جس قدر قوت سے گھمایا تھا اتنی دُور جاکر گرے گا۔ یہ مرکز سے پتھر کی نافریت ہے۔

اقول[۷] نافریت بے دلیل اور پتھر کی تمثیل، نری علیل، پتھر کو انسان یا مرکز سے نفرت نہ رغبت جانب خلاف جو اس کا زور دیکھتے ہو تمھاری دافعہ کا اثر ہے نہ کہ پتھر کی نفرت[ے] تحقیق مقام کے لئے ہم اُن قوتوں کی قسمیں استخراج کریں جو باعتبار حرکت کسی جسم پر قاسر کا اثر ڈالتی ہیں۔

فاقول[۸] وہ تقسیم اول میں دو ہیں محرّکہ[۱] کہ حرکت پیدا کرے اور حاصرہ[۲] کہ حرکت کو بڑھنے نہ دے، مثلاً ڈھلکتے ہوئے پتھر کو ہاتھ سے روک لو۔ پھر محرکہ دو قسم ہے:

جاذبہ کہ متحرک کو قاسر کی سمت پر لائے، جیسے پتھر کو اپنی طرف پھینکے خواہ اس میں قاسر سے دور کرنا ہو کہ ظاہر ہے یا قریب کرنا، مثلاً اس شکل میں



ا مقامِ انسان ہے، ج پتھر کا موضع۔ آدمی نے لکڑی مار کر پتھر کو ج سے ب پر پھینکا تو یہ جذب نہیں کہ انسان کی سمت خط اج تھا اس پر لاتا تو جذب ہوتا، وہ خط ب ج پر گیا کہ سمتِ غیر ہے لہذا

ل ص ۳۸/۱۲

ط ص یعنی اصول علم الہیأۃ ص۱۰۳ وغیرہ۔

ج ص۳۸ ط ص۳ ن یعنی نظارہ عالم ص۲۳ ۱۲ منہ

marfat.com

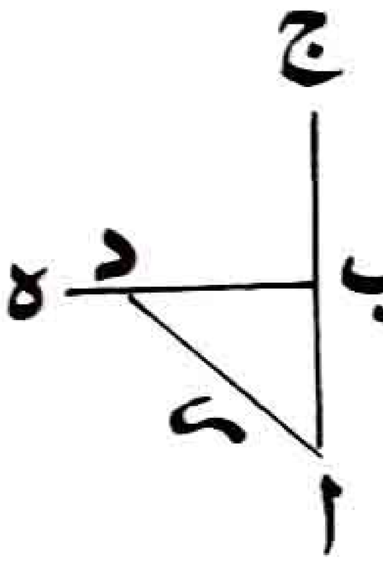
دفع ہی ہُوا، اگرچہ پتھر پہلے سے زیادہ انسان سے قریب ہو گیا کہ آب ضلع قائمہ آج وتر سے چھوٹی ہے پھر یہ دونوں باعتبار اتصال و انفصال زمین دو[2] قسم میں رافعہ کہ حرکت میں زمین سے بلند ہی رکھے۔

ملصقہ مثلاً پتھر کو زمین سے ملا ملا اپنی طرف لاؤ یا آگے سرکاؤ، اور باعتبار نقص و کمال دو قسم ہیں،

منہیہ کہ متحرک کو منتہائے مقصد تک پہنچائے۔

قاصرہ کہ کمی رکھے۔

اور باعتبارِ وحدت و تعدد خطِ حرکت دو[2] قسم ہیں: **مثبتہ** کہ ایک ہی خط پر رکھے، **ناقلہ** کہ حرکت کا خط بدل دے مثلاً اس شکل میں پتھر آ سے ج کی طرف پھینکا جب ب پر پہنچا لکڑی مار کر ہ کی طرف پھیر دیا یہ دافعہ ناقلہ ہوئی۔ اس حرکت میں جب د تک پہنچا ح کی طرف کھینچ لیا یہ جاذبہ ناقلہ ہوئی۔ اور اگر ج کی طرف پھینک کر ب سے آ کی طرف کھینچ لیا تو ب تک دافعہ مثبتہ تھی کہ اُسی خط پر لئے جاتی تھی ب سے واپسی میں جاذبہ **مثبتہ** ہوئی کہ اسی خط پر لائی۔ یہ کل ۱۳ قسمیں ہیں[ع] ان میں سے پتھر گرد سر گھمانے میں جاذبہ کا تو کچھ کام نہیں کہ اپنی سمت پر لانا مقصود نہیں ہوتا بلکہ مضر مقصود ہے باقی سات میں سے چار قوتیں یہاں کام کرتی ہیں حاصرہ اور تین دافعہ یعنی منہیہ رافعہ ناقلہ۔ پتھر کو پورا دور پھینکو کہ رسّی خوب تن جائے یہ منہیہ ہوئی۔ ہاتھ اٹھائے رکھو کہ زمین پر گرنے نہ پائے یہ رافعہ ہوئی۔ ہاتھ گرد سر پھراتے جاؤ کہ خط حرکت ہر وقت بدلے یہ ناقلہ ہوئی۔ یہ قوتیں ہر وقت برقرار ہیں کہ نہ رسّی میں جھول آنے پائے، نہ زمین کی طرف لائے، نہ ایک سمت کھینچ کر رُک جائے۔ پھر یہ دافعہ کہ یہاں عمل کر رہی ہے اس کا کام خطِ مستقیم پر حرکت دینا ہے تو دفع اول سے اُسی سمت کو جاتا اور ہر نقل سے اُسی کی سیدھی سمت لیتا لیکن رسّی جسے منہیہ تانے اور رافعہ اٹھائے اور ناقلہ بدل رہی ہے۔ کسی وقت اپنی مقدار سے آگے بڑھنے نہیں دیتی ناچار ہر دفع و نقل اسی حد تک محدود رہتے ہیں اور انسان کہ یہاں مثل مرکز ہے ہر جانب اس سے فاصلہ اسی قدر رہتا ہے یہ حاصرہ ہوئی جس کا کام رسّی کی بندش سے لیا گیا۔ اس نے شکل دائرہ پیدا کر دی اسے جاذب سمجھنا جیسا کہ نصرانی بیروتی سے نمبر ۱۳ میں آتا ہے، جہالت و نافہمی ہے، یہاں جاذبہ کو اصلاً دخل نہیں، نہ پتھر میں کوئی نافرہ ہے بلکہ حاصرہ و دافعہ کام کر رہی ہے جتنے زور سے گھماؤ گے اتنی ہی قوت کا دفع ہو گا پتھر اتنی ہی طاقت سے چھوٹنا گمان کیا جائے گا حالانکہ یہ نہ اس کا تقاضا ہے نہ اس کا زور بلکہ تمہارے دفع کی قوت ہے جسے نافہمی سے پتھر کی نافریت سمجھ رہے ہو۔



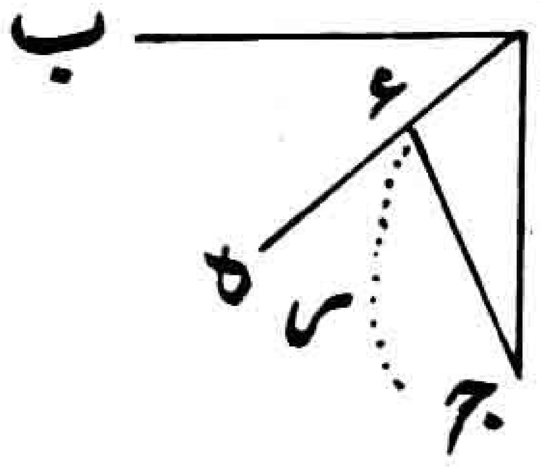
ع ایک حاصرہ تھی اور چھ چھ جاذبہ و دافعہ۔ جاذبہ کی چھ نکل کر سات رہیں ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

تنبیہ: یہاں اُن لوگوں کا کلام مضطرب ہے عام طور پر اس قوت کو نافرہ عن المرکز کہا۔ ص ۶۶ کی تقریر میں مرکز دائرہ ہی سے تنفر لیا مگر جا بجا جاذب مثلاً شمس سے تنفر رکھا اور ص ۱۰۸ میں شمس ہی کو وُہ مرکز بتایا۔

اقول[۹] اُن کے طور پر حقیقتِ امر یہی ہے[۱] اس لئے کہ جسم بوجہ ماسکہ اثر جذب سے انکار کرے گا تو جاذب سے تنفر ہوگا اور انھیں دو کے اجتماع سے اس کے گرد دَورہ کرے گا جس کا بیان نمبر آئندہ میں ہے، جب تک دورہ نہ کیا تھا مرکز تھا ہی کہاں جس سے تنفر ہوتا، وہ تو اس کے دورے کے بعد متشخص ہوگا مگر ہم اُن لوگوں کے اضطرابِ سخن کے سبب فصل اول میں مرکز و شمس دونوں پر کلام کریں گے۔

(۵) انھیں[۱] جاذبہ و نافرہ کے اجتماع سے حرکتِ دوریہ پیدا ہوتی ہے تمام سیاروں کی گردش شمس کی جاذبہ اور اپنی ہاربہ کے سبب ہے۔ فرض کرو زمین یا کوئی سیارہ نقطہ آ پر ہے اور آفتاب ج پر، شمس کی جاذبہ اسے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافرہ کا قاعدہ ہے کہ خطِ مماس[۲] پر لے جانا چاہتی ہے یعنی اُس خط پر کہ خطِ جاذبہ پر عمود ہو جیسے آ ج پر آ ب دونوں[۳] اثروں کی کشاکش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زمین نہ ب کی طرف جا سکتی ہے نہ ج کی جانب، بلکہ دونوں کے بیچ میں ہو کر ء پر نکلتی ہے یہاں بھی وہی دونوں اثر ہیں جاذبہ ء سے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافرہ ھ کی طرف لیجانا چاہتی ہے۔



لہٰذا زمین دونوں کے بیچ میں ہو کر س کی طرف بڑھتی ہے، اسی طرح دورہ پیدا ہوتا ہے، یہ مدار جو اس حرکت سے بنا بظاہر مثل دائرہ خط واحد معلوم ہوتا ہے اور حقیقۃً[۴] ایک لہردار خط ہے جو بکثرت نہایت چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوں سے مرکب ہوا ہے جن میں ہر خط گویا ایک نہایت چھوٹی شکل متوازی الاضلاع کا قطر ہے۔

اقول[۱۰] یہ جو یہاں ہے کہ نافرہ سے دورہ پیدا ہوتا ہے یہی اُن کے طور پر قرینِ قیاس ہے اور وہ جو اُن کا زبان[۵] زد ہے کہ دورے سے نافرہ پیدا ہوتی ہے بے معنی ہے مگر ہیأتِ جدیدہ الٹی کہنے کی عادی ہے جس کا ذکر تذییل فصل سوم میں ہوگا اِن شاء اللہ تعالٰی۔

تنبیہ: یہ جو یہاں مذکور ہوا کہ جاذبہ و نافرہ مل کر دورہ بناتی ہیں یہی ہیأتِ جدیدہ کا مزعوم ہے۔ تمام مقامات پر انھیں کا چرچا انھیں کی دھوم ہے ط ص ۹۳ پر بھی یہی مرقوم ہے ص ۵۶ پر اس نے ایک

---

[۱] ح: ص ۳۷
ا ص ۷۷
ط ص ۶۳ ۱۲

[۲] ص ۱۰۶ وغیرہ
ح: ص ۳۸
ط: ص ۵۸

[۳] ص ۱۰۴ وغیرہ ط ح وغیرہا ۱۲

[۴] ص ۱۰۴

[۵] ص ۱۰۲ ط ص ۸۲ ن ص ۲۳ ۱۲

marfat.com

شاخسانہ بڑھایا کہ فرض کرو وقتِ پیدائش زمین خلا میں پھینکی گئی تھی کوئی شے حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ اُدھر ہی کو چلی جاتی راستے میں آفتاب ملا اور اس نے کھینچ تان شروع کی۔

اقول[۱۱] واقعیات کا کام فرضیات سے نہیں چلتا، مدعی کا مطلب "شاید" اور "ممکن" سے نہیں نکلتا۔ یہ لوگ طریقۂ استدلال سے محض نابلد ہیں، اگر کوئی شے مشاہدہ یا دلیل سے ثابت ہو اور اس کے لئے ایک سبب متعین، مگر اس میں کچھ اشکال ہے جو چند طریقوں سے دفع ہو سکتا ہے اور اُن میں کوئی طریقہ معلوم الوقوع نہیں، وہاں احتمال کی گنجائش ہے کہ جب فہم متحقق اور اس کا یہ سبب متعین تو اشکال واقع میں یقیناً مندفع، تو یہ کہنا کافی کہ شاید یہ طریقہ ہو لیکن ناثابت بات کے ثابت کرنے میں فرض و احتمال کا اصلاً محل نہیں کہ یُوں تو ہمارے اس فرض کی تابع ہوئی، یُوں فرض کریں تو ہو سکے نہ کریں نہ ہو سکے اس سے مدعی کے لئے وہی کافی مانے گا جو مجنون ہو۔ پھر اگر شے ثابت و متحقق ہے اور یہ سبب متعین نہیں تو دفع اشکال پر بنائے احتمال ایک مجنونانہ خیال۔ اور اگر سرے سے شئی ہی ثابت نہیں، نہ اس کے لئے یہ سبب متعین، پھر اس میں یہ اشکال، تو کسی احتمال سے اس کا علاج کر کے شے اور سبب دونوں ثابت مان لینا دوہرا جنون اور پورا ضلال۔ پھر اگر علاج کے بعد بھی بات نہ بنے جیسا کہ یہاں ہے جب تو جنونوں کی گنتی ہی نہ رہی۔ یہ نکتہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ بعض جگہ مخالف دھوکا نہ دے سکے۔

(۶) ہر مدار[۱] میں جاذبہ و نافرہ دونوں برابر رہتی ہیں، ورنہ جاذبہ غالب ہو تو مثلاً زمین شمس سے جا ملے، نافرہ غالب ہو تو خطِ مماس پر سیدھی چلی جائے دورہ کا انتظام نہ رہے۔

اقول[۱۲] بتاتے یہ ہیں اور خود ہی اس کے خلاف کہتے ہیں اور حقیقتاً تناقض پر مجبور ہیں جس کا بیان فصل اوّل سے بعونہٖ تعالےٰ ظاہر ہو گا۔

(۷) نافرہ[۲] بمقدار جذب ہے اور سُرعت حرکت بمقدار نافرہ۔ جذب جتنا قوی ہو گا نافرہ زیادہ ہوگی کہ اس کی مقاومت کرے اور نافرہ جتنی بڑھے گی چال کا تیز ہونا ظاہر ہے کہ وہ نتیجۂ نفرت ہے ولہذا سیارۂ آفتاب سے جتنا بعید ہے اتنا ہی اپنے مدار میں آہستہ حرکت کرتا ہے سب سے قریب عطارد ہے کہ ایک گھنٹہ میں ایک لاکھ پانچہزار تین[۳] سو تیس میل چلتا ہے اور سب سے دُور نیپچون ایک گھنٹہ میں گیارہ ہزار نو سو اٹھاون میل۔

اقول[۱۳] یہ قرین قیاس ہے، اور وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبہ و نافرہ بحسب سرعت بدلتی ہیں معکوس گوئی پر مبنی ہونا ضرور نہیں بلکہ مقصود نسبت بتانا ہے۔

---

[۱] ص ۱۰۳ [۲] ط صہ۶۴ ۱۲ [۳] ص ۲۶۷ ۲۱

ط صہ۵۸ ن صہ۲۴ ۱۲

marfat.com

(۸) اجسام اجزائے ویمقراطیسیہ سے مرکب ہیں۔ نیوٹن نے تصریح کی کہ وہ نہایت چھوٹے جسم ہیں کہ ابتدائے آفرینش سے بالطبع قابلِ حرکت و ثقیل و سخت و بے جوف ہیں، اُن میں کوئی حس میں تقسیم کے اصلاً لائق نہیں اگرچہ وہم اُن میں حصے فرض کر سکے۔

اقول [۱۴] اولاً یہ من وجہ ہمارے مذہب سے قریب ہے ہمارے نزدیک ترکب اجسام جواہر فردہ یعنی اجزائے لایتجزی سے ہے کہ ہر ایک نقطہ جوہری ہے جن میں عرض، طول، عمق اصلاً نہیں وہم میں بھی اُن کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ فلسفہ قدیمہ جسم کو متصل وحدانی مانتا ہے جس میں بالفعل اجزاء نہیں اور بالقوہ تقسیم غیر متناہی کا قائل ہے۔

ثانیاً [۱۵] نیوٹن کی تصریح کہ وہ سب اجزا بالطبع قابل حرکت ہیں بظاہر نمبر ۲ کے مناقض ہے کہ جسم بالطبع حرکت سے منکر ہے اور اثر قاسر سے قبول حرکت اُس کے فقط بالطبع کے خلاف ہے مگر یہ کہا جائے کہ طبیعت ہی میں قبول اثر قاسر کی استعداد رکھی گئی ہے کہ یہ صلاحیت نہ ہوتی تو قاسر سے بھی حرکت ناممکن ہوتی اور طبیعت ہی کو اپنے وزن و ثقل طبعی کے باعث حرکت سے انکار ہے یہ قوت ہے جس کا کام فعل کرنا ہے یعنی محرک کی مزاحمت اور وہ صلاحیت ہے جس کی شان قبول اثر ہے۔ حاصل یہ کہ اپنے وزن کے سبب ممانعت کرتی ہے اور قوت قسر کے باعث قبول کر لیتی ہے تو تعارض نہیں۔

اقول ثالثاً [۱۶] یہ سب سہی مگر یہ قول ایسا صادر ہوا کہ ساری ہیأت جدیدہ کا خاتمہ کرا دیا جس کا بیان ان شاء اللہ آتا ہے، معلوم نہیں نیوٹن نے کس حال میں ایسا لفظ ثقیل لکھ دیا جس نے اُسی کے ساختہ پرداختہ قواعد جاذبیت کو خفیف کر دیا۔

فائدہ: ہمارے علمائے متکلمین ثقل و وزن میں فرق فرماتے ہیں وہ بلحاظ نوع ہے یہ بلحاظ فرد۔ وہ ایک صفت مقتضائے صورت نوعیہ ہے جس کا اثر طلب سفل ہے اُسے حجم و وزن و کثرت اجزاء سے تعلق نہیں لٹھے میں لوہے کی چھٹنکی سے وزن زائد ہے مگر لوہا لکڑی سے زیادہ ثقیل ہے [۱] اور حدائق النجوم میں کہا ثقل ہمیشہ جسم کو نیچے کھینچتا ہے پھر نقل [۲] کیا کہ ثقل وہ میل طبعی ہے کہ سب اجسام کو کسی مرکز کی طرف ہے۔

اقول [۱۷] یہ مسامحت ہے ثقل میں میل نہیں بلکہ سبب میل ہے جیسا خود آگے کہا کہ وہ دو قسم ہے؛ اول مطلق یعنی نفس ثقل جس کے سبب جملہ اجسام اپنے مرکز مجموعہ کی طرف میل کرتے ہیں، جیسے ہمارے کرہ کے عنصریات جانب مرکز زمین یہ ہمیشہ مقدار مادہ جسم کے برابر ہوتا ہے جس میں اُس کی جسامت کا اعتبار نہیں تو لکڑی اور لوہا دونوں کا ثقل مطلق برابر ہے۔

---

[۱] ح ص ۳۲/۱۲ [۲] ح ص ۳۴/۱۲ [۳] ص ۳۷/۱۲

marfat.com

اقول[۱۸] اولاً یہ کہنا تھا کہ دونوں ثقل مطلق میں برابر ہیں یعنی میل بمرکز زمین دونوں کی طبیعت میں ہے مطلق میں موازنہ کی گنجائش کہاں۔

ثانیاً[۱۹] اسی وجہ سے مطلق کو مقدار مادّے کے مساوی ماننا جہل ہے کیا مقدار مادّہ کی کمی بیشی سے مطلق بدلے گا۔

ثالثاً[۲۰] یہ جو تفاوت مادّے سے کم بیش ہوتا ہے محال ہے کہ لوہے اور لکڑی میں مساوی ہو۔ جسم جتنا کثیف تر اس میں مادہ یعنی وہی اجزائے دیمقراطیسیہ کماسیأتی (جیساکہ آگے آئے گا۔ ت) بیشتر لوہے کی کثافت لکڑی کہاں سے لائے گی، یہ لوگ جب اس میدان میں آتے ہیں ایسی ہی ٹھوکریں کھاتے ہیں، پھر کہا دوسرا ثقل مضاف یعنی ایک جسم کو دوسرے کی نسبت سے یہ باختلافِ انواع مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہی حجم کی دو چیزوں میں اُن کے مادّوں کی نسبت سے مختلف ہوتا ہے

ایک انگل مکعب لوہا بھی لو اور لکڑی بھی لوہا زیادہ بھاری ہوگا کہ مساوی جسامت کے لوہے میں لکڑی سے مادہ زائد ہے۔

اقول[۲۱] فرق کیا ہوا، ثقل مطلق بھی موافق مقدار مادّہ تھا جس کے یہی معنی کہ مادے کی کمی بیشی سے بدلے گا یہی مضاف میں ہے کمی بیشی کا لحاظ وہاں بھی بے لحاظ تعدّد و نسبت دو شے ممکن نہیں، اگر یہ فرض کرلو کہ شے واحد میں مادہ اس سے کم ہوجائے تو ثقل کم ہوگا اور زائد تو زائد تو کیا یہ دو چیزوں اور اُن کی نسبت کا اعتبار نہ ہوا۔ بالجملہ اُن کے یہاں مدار ثقل کثرت اجزاء پر ہے کم اجزا میں کم، زائد میں زائد، اور یہ نہیں مگر وزن تو اُن کے یہاں ثقل و وزن شے واحد ہے۔ ہم آئندہ غالباً اسی پر بنائے کلام رکھیں گے۔

(۹) ہر جسم[۱] کا مادّہ جسے ہیولٰی وجسیمہ بھی کہتے ہیں وہ چیز ہے جس سے جسم اپنے مکان کو بھرتا اور دوسرے جسم کو اپنی جگہ آنے سے روکتا ہے۔

اقول[۲۲] یہ وہی اجزائے دیمقراطیسیہ ہوئے اور ان کی کمی بیشی جسم تعلیمی یعنی طول عرض عمق کی کمی بیشی پر نہیں بلکہ جسم کی کثافت پر ایک حجم کے دو جسم ایک دوسرے سے کثیف تر ہوں جیسے آہن وچوب یا طلا وسیم کثیف تر ہیں، اجزاء زیادہ ہوں گے، کبھی زیادہ حجم میں کم جیسے لوہا اور روئی۔

(۱۰) جاذبیت[۲] بحسب مادہ سیدھی بدلتی ہے اور بحسب مربع بُعد بالقلب۔

اقول[۲۳] یہاں مادّے سے مادّہ جاذب مراد ہے اور تبدل سے طاقت جذب کا تفاوت یعنی

---

۱ ح ص ۳۲ ۲ ص ص ۱۲

جاذب میں جتنا مادہ زائد اُتنا ہی اس کا جذب قوی۔ یہ سیدھی نسبت ہوئی اور بُعد مجذوب کا مجذور، جتنا زائد اُتنا ہی اُس کا جذب ضعیف، گز بھر بُعد پر جو جذب ہے دو گز پر اس کا چہارم ہوگا، دس گز پر اس کا سوواں حصّہ یہ نسبت معکوس ہوئی کہ کم پر زائد، زائد پر کم۔

نتیجہ: (ا) کثیف ترکہ جذب اشد۔

(ب) قریب تر پر اثر اکثر۔

(ج) خطِ عمود پر عمل اقوٰی۔

تنبیہ جلیل: اقول[۲۴] یہ قاعدہ دلیل روشن ہے کہ طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں متوجہ ہوتی ہے مجذوب کی حالت دیکھ کر اس پر اپنی پوری یا آدھی یا جتنی قوت اس کے مناسب جانے صرف کرنا اس کا کام ہے جو شعور و ارادہ رکھے طبعی قوتِ ادراک نہیں رکھتی کہ مجذوب کی حالت جانچے اور اس کے لائق اپنے کُل یا حصّے سے کام لے وہ تو ایک ودیعت رکھی قوت بے ارادہ و بے اِدراک ہے نہ اس میں جدا جدا حصّے ہیں شے واحد ہے اور اس کا فعل واحد ہے اس کا کام اپنا عمل کرنا ہے مقابل کوئی شے کیسی ہی ہو بھیگا ہُوا کپڑا دھوپ میں پھیلا دو جس کے ایک حصّے میں خفیف نم ہو اور دوسرا حصہ خوب تر۔ حرارت کا کام جذب رطوبات ہے، اس وقت کی دھوپ میں جتنی حرارت ہے وُہ دونوں حصّوں پر ایک سی متوجہ ہوگی، ولہذا نم کا حصّہ جلد خشک ہو جائے گا اور دوسرا دیر میں کہ اتنی حرارت اس خفیف کو جلد جذب کر سکتی تھی اور اگر یہ ہوتا کہ طبعی قوت بھی مقابل کی حالت دیکھ کر اُسی کے لائق اپنے حصّے سے اس پر کام لیتی تو واجب تھا کہ نم بھی اتنی ہی دیر میں سُوکھتی جتنی میں وہ گہری تری کہ ہر ایک پر اُسی کے لائق جذب آتا، نم پر کم اور تری پر زائد، حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ دُھوپ اپنی قوتِ جذب کا پورا عمل دونوں پر کرتی ہے ولہذا کم کو جلد جذب کر لیتی ہے یُوں ہی مقناطیس لوہے کے ذرّوں کو ریزوں سے جلد جذب کرے گا اگر ہر ایک کے لائق جذب کرتا تو جس قوت سے ریزوں کو کھینچا تھا عام ازیں کہ کل قوت تھی یا بعض جو نسبت ذرّوں کو اُن ریزوں سے ہے اُسی نسبت کے حصّۂ قوت سے ذرّوں کو کھینچتا دونوں برابر آتے۔ نہیں نہیں بلکہ قطعاً سب کو اپنی پُوری قوت سے کھینچا جس نے ہلکے پر زیادہ عمل کیا، یُوں ہی بُعد کے بڑھنے سے جذب کا ضعیف ہوتا جانا قطعاً اسی بناء پر ہے کہ وہی قوتِ واحدہ ہر جگہ عمل کر رہی ہے، ظاہر کہ قریب پر اُس کا عمل قوی ہوگا اور جتنا بُعد بڑھے گا گھٹتا جائے گا، اور اگر ہر بُعد کے لائق مختلف حصّے کام کرتے تو ہرگز بُعد بڑھنے سے جذب میں ضعف نہ آتا جب تک ساری طاقت ختم نہ ہو چکتی کہ ہر حصّہ بُعد پر طبیعت اپنی قوت کے حصّے بڑھاتی جاتی اور نسبت یکساں رہتی ہاں جب آگے کوئی حصہ نہ رہتا تو اب بعد بڑھنے سے گھٹتی کہ اب عمل کرنے کو یہی قوتِ واحدہ معیّنہ رہ گئی بالجملہ بُعد بڑھنے سے ضعف آنے کو لازم ہے کہ ہر جگہ ایک ہی قوت معیّنہ عامل ہو اور وُہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتی کہ

marfat.com

حصّوں کی تقسیم غیر متناہی یہ حصہ معیّن ہوا وُہ کیوں نہ ہوا ترجیح بلا مرجح ہے لہٰذا واجب کہ طبعی جاذب ہمیشہ اپنی پوری قوت سے عمل کرتا ہے۔ یہ جلیل فائدہ یاد رکھنے کا ہے کہ بعونہٖ تعالیٰ بہت کام دے گا۔

تنبیہ: اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ مثلاً زمین کا پُورا کرہ اپنی ساری قوت سے ہر شئے کو کھینچتا ہے بلکہ مجذوب کے مقابل جتنا ٹکڑا ہے جیسے اس کپڑے کو شرق تا غرب پھیلی ہوئی ساری دھوپ نے نہ سکھایا تھا بلکہ اُسی قدر نے جو اس کے محاذی تھی۔

(۱۱) جذب[1] بحسب مادۂ مجذوب ہے، دس جز کا جسم جتنی طاقت سے کھینچے گا نو جز کا اس کی دہ چند سے۔ اگر تم ایک سیر اور دوسرے دس سیر کے جسم کو برابر عرصے میں کھینچنا چاہو تو کیا دس سیر کو دس گُنے زور سے نہ کھینچو گے۔

اقول[۲۵] یہ بجائے خود ہی صحیح رکھتا تھا جب اس میں مجذوب پر نظر ہو اور اس کے دو محل ہوتے، اوّل طلب کا تبدّل یعنی ہر مجذوب اپنے مادّے اور بُعد کے لائق طاقت مانگے گا جاذب میں اتنی قوت ہے کھینچ لے گا ورنہ نہیں۔ یوں یہ دونوں نسبتیں مستقیمہ ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بُعد جو کچھ بھی زائد ہو اتنی ہی طاقت چاہے گا۔

دوم مجذوب پر اثر کا تبدّل، یوں یہ دونوں نسبتیں معکوس ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بُعد جس قدر زائد اُسی قدر اُس پر جذب کا اثر کم اور جتنا مادہ یا بُعد کم اُتنا ہی زائد۔ مگر اس صحیح بات کو غلط استعمال کیا ہے اس میں جاذب پر نظر رکھی کہ وہ مادۂ وزن مجذوب کے لائق اس پر اپنی قوت صرف کرتا ہے یہ بھی صاحبِ ارادہ طاقت کے اعتبار سے صحیح تھا مگر اُسے قوتِ طبعیہ پر ڈھالا کہ مجذوب میں جتنا مادہ ہو گا زمین اُسے اتنی ہی طاقت سے کھینچے گی۔ اب یہ محض باطل ہو گیا۔ اوّلاً اس کا بطلان ابھی سُن چکے اور انسان سے تمثیل جہالت، انسان ذی شعور ہے زمین صاحبِ ادراک نہیں کہ مجذوب کو دیکھے اور اس کی حالت جانچے اور اس کے لائق قوت کا اندازہ کرے تاکہ اتنی ہی قوت اس پر خرچ کرے۔

تنبیہ: اگر یہ ہے تو وُہ پہلا قاعدہ جس پر ساری ہیأتِ جدیدہ کا اجماع اور سردار فلسفہ جدیدہ نیوٹن کا اختراع ہے صاف غلط ہو جائے گا جب زمین مجذوب کے مادّوں کا ادراک کرتی ہے اور ان کے قابل اپنی قوت کے حصے چھانٹتی ہے تو کیوں نہ اس کے بعد کا ادراک کرے گی اور ہر بُعد کے لائق اپنی قوت کا حصہ چھانٹے گی تو ہر بُعد پر جذب یکساں رہے گا۔

---

[1] ط صلا

ثانیاً **تنبیہ اقول** ملاحظہ نمبر ۲ سے یہاں ایک اور سخت اعتراض ہے نمبر ۱۵ میں آتا ہے کہ تمہارے نزدیک اختلاف وزن اختلاف جذب پر متفرع ہے اور ہم ثابت کر دیں گے کہ ہیأتِ جدیدہ کو اس اقرار پر قائم رہنا لازم ورنہ ساری ہیأت باطل ہو جاتی ہے گی۔ اب یہاں اختلافِ جذب اختلافِ وزن پر متفرع کیا کہ دس سیر کا جسم دس گُنی طاقت سے کھنچے گا۔ یہ کھلا دور ہے اگر کہئے اختلاف وزن پر نہیں اختلاف مادّے پر متفرع کیا اختلاف وزن سے مثال دی ہے کہ ہمارے جذب سے پہلے جذب زمین نے وزن پیدا کر دیا ہے۔

اقول مختلف قوتِ جذب چاہنا اختلافِ وزن سے ہوتا ہے مادّے میں جب پیش از جذب کچھ وزن ہی نہیں تو بے وزن چیز قلیل ہو یا کثیر مختلف قوت چاہے گی۔ اگر کہئے اختلاف مادّے سے ماسکہ مختلف ہو گی لہذا مختلف جذب درکار ہو گا۔

اقول ماسکہ بحسبِ وزن ہی تو ہے (۴۲) پھر اختلاف وزن ہی پر بنا آگئی اور دور قائم رہا مگر صاف انصاف یہ کہ نمبر ۲ نیوٹن کے قول نمبر ۸ پر مبنی اور ہیأت جدیدہ کا بخکن ہے جسے وہ کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتی بلکہ جا بجا اس کا رد کرتی ہے جس کا بیان نمبر ۱۵ میں آتا ہے۔ ہیأت جدیدہ کے طور پر صحیح یہ ہے کہ ماسکہ بربنائے وزن نہیں بلکہ نفس مادّے کی طبیعت میں حرکت سے انکار ہے تو جس میں مادہ زیادہ ماسکہ زائد تو انکار افزون تو اس کے جذب کو قوت زیادہ درکار۔ یہ تقریر یاد رکھئے اور اب یہ اعتراض یکسر اُٹھ گیا۔

تنبیہ: ہیأتِ جدیدہ نے اس تناقض کی بنا پر ایک اور قاعدہ اس سے بھی زیادہ باطل تراشا جسے اپنے مشاہدے سے ثابت بتاتی ہے بھلا مشاہدے سے زیادہ اور کیا درکار ہے۔ وہ اس سے اگلا قاعدہ ہے۔

تنبیہ ضروری: اقول یہ دونوں قاعدے تناقض صحیح مگر ان سے اتنا کھل گیا کہ جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے مادۂ جذب مادۂ مجذوب بُعد، جن میں قابل قبول صرف دو ہیں۔ مادۂ مجذوب اس نمبر ۱۱ نے طنبور میں نغمہ اور شطرنج میں بغلہ بڑھایا، بہرحال مجذوب واحد پر بُعد واحد سے جاذب واحد کا جذب ہمیشہ یکساں رہے گا وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبیت بحسب سرعت بدلتی ہے، نمبر ۷ میں گزرا کہ اصل میں سرعت بحسب جاذبیت بدلتی ہے۔

(۱۲) جذب[۱] اگرچہ باختلاف مادۂ مجذوب مختلف ہوتا ہے مگر جاذب واحد مثلاً زمین کے جذب کا اثر تمام مجذوبات صغیر و کبیر پر یکساں ہے سب ہلکے بھاری اجسام کہ زمین سے برابر فاصلے پر ہوں ایک ہی رفتار سے ایک ہی آن میں زمین پر گرتے کہ اُن میں آپ تو کوئی میل ہے نہیں جذب سے گرتے اور اس کا اثر سب پر

---

[۱] ط صنا تا ص ۱۵ ۱۲

marfat.com

برابر ایک حصہ مادّے کو زمین نے ایک قوت سے کھینچا اور دس حصے کو دہ چند قوت سے، تو حاصل وہی رہا کہ ہر حصہ مادہ کے مقابل ایک قوت، لہذا اثر میں اصلاً فرق نہ ہوتا مگر ہوتا ہے بھاری جسم جلد آتا ہے اور ہلکا دیر میں، اس کا سبب بیچ میں ہوائے حائل کی مقاومت ہے بھاری جسم سے جلد مغلوب ہو جائے گی کم روکے گی جلد آئیگا' ہلکے سے دیر میں متاثر ہوگی، زیادہ روکے گی دیر لگائے گا۔ اس کا امتحان آلہ ایرپمپ سے ہوتا ہے جس کے ذریعہ ہوا برتن سے نکال لیتے ہیں۔ اس وقت روپیہ اور روپے برابر کا غذیا پر ایک ہی رفتار سے زمین پر پہنچتے ہیں یہ حاصل ہے اس کا جو چار صفحوں سے زائد میں لکھا۔

اقول اولاً اس سے بڑھ کر عاقل کون کہ لفظ کہے اور معنیٰ نہ سمجھے جس میں وزن زیادہ ہے وہ مقاومت ہوا پر جلد غالب آتا ہے، زیادہ وزن کے کیا معنیٰ' یہی نا کہ وہ زیادہ جھکتا ہے یہ اس کی اپنی ذات سے ہے تو اسی کا نام میل طبعی ہے جس کا ابھی تم نے انکار مطلق کیا اور اگر زمین اِسے زیادہ جھکاتی ہے تو یہی تفاوت اثر جذب ہے اس پر زیادہ نہ ہوتا تو زیادہ کیوں جُھکتا۔

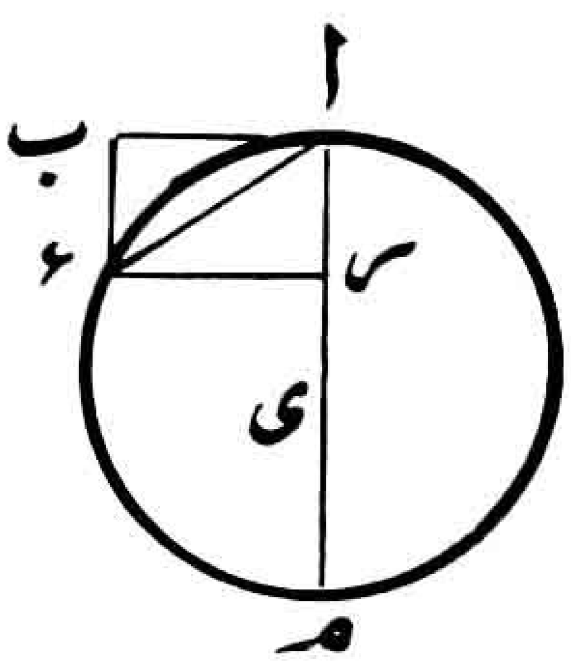
ثانیاً زیادتِ وزن کا اثر صرف یہی نہیں کہ مقاومت پر جلد غالب آئے بلکہ اس کا اصل اثر زیادہ جھکنا ہے مقاومت پر جلد غلبہ بھی اسی زیادہ جھکنے سے پیدا ہوتا ہے اگر پہاڑ آکر معلق رہے نیچے نہ جھکے ہوا کو ذرہ بھر شق نہ کرے گا تمھاری جہالت کہ تم نے فرع کو اصل سمجھا اور اصل کو یک لخت اُڑا دیا۔ مقاومت پر اثر ڈالنا زیادہ جُھکنے پر موقوف تھا لیکن زیادہ جُھکنا کسی مقاوم کے ہونے نہ ہونے پر موقوف نہیں وہ نفس زیادت وزن کا اثر ہے تو ہوا بالکل نکال لینے پر بھی یقیناً رہے گا اور روپیہ ہی جلد پہنچے گا بلکہ ممکن کہ اب پہلے سے بھی زیادہ کہ اس وقت اس کی جھونک کو ہوا کی روک تھی اب وُہ روک بھی نہیں۔ اہلِ انصاف دیکھیں کیسی صریح باطل بات کہی اور مشاہدے کے سر تھوپ دی، یہ حالت ہے ان کے مشاہدات کی، یہ دیگ کا چاول یاد رہے کہ آئندہ کے اور خلافِ عقل دعووں کی بانگی ہے اور اس کا زیادہ مزہ فصل دوم میں کُھلے گا اِن شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک حقیقتِ امر یہ ہے کہ ہر ثقیل میں ذاتی ثقل اور طبعی میل سفل ہے کہ بزیادت وزن زائد ہوتا ہے تو ہلکی خود ہی کم جھکے گی اگرچہ ہوا حائل نہ ہو، اور حائل ہُوئی تو اسے شق بھی کم کرے گی تو بھاری چیز کے جلد آنے کا ایک عام سبب ہے اس میں میل فزوں ہونا خواہ کوئی حائل ہو یا نہ ہو' اور درصورت حیلولت زیادتِ وزن کے باعث حائل کو زیادہ شق کرنا تو بغرض غلط' ہوا برتن سے بالکل نکال بھی لی جائے روپیہ پھر بھی پر سے یقیناً جلد آئے گا اگرچہ چند انگل کی مسافت میں تمھیں فرق محسوس نہ ہو۔

(۱۳) جب[1] کوئی جسم دائرے میں دائر ہو تو مرکز سے نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ (اذانجا کہ

---

[1] ص ۱۰۳ ۱۲

marfat.com



دونوں برابر ہوتی ہیں) مربع سرعت بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہیں۔ آءَ سرعت ہے یعنی وہ مسافت کہ جسم نے مثلاً ایک سیکنڈ میں قطع کی نافرہ کی دلیل آبَ ہے یعنی وہ ا سے یہاں تک پھینکتی ہے تو سیدھا اسی طرف جاتا مگر جاذبہ آسَ نے آیؔ مرکز کی طرف کھینچا تو جسم آبَ سے آءَ کی طرف پھر گیا، چھوٹی قوس اور اس کے وتر میں فرق کم ہوتا ہے" لہذا قوس آءَ کی جگہ وتر آءَ لو اور جاذبہ کو ح اور سرعت کو س فرض کرو ∴ ا س : ا ء :: ا ء یعنی ح : س :: س : قطر یعنی ح = $\frac{س^2}{قطر}$ یعنی جاذبہ $\frac{س^2}{نصف\ قطر}$ کی نسبت پر بدلے گی اور دائرے پر حرکت میں جاذبہ و نافرہ برابر ہوتی ہیں اور ایک دائرے میں نصف قطر کی قیمت محفوظ ہے لہذا جاذبہ و نافرہ مربع سرعت کی نسبت بدلیں گی مثلاً ڈور میں گیند باندھ کر گھماؤ جب سرعت دو چند ہوگی ڈور پر زور چہار چند ہوگا تو ڈور یعنی جاذبہ کی مضبوطی بھی چہار چند ہونی چاہیے۔

اقول یہ سب تلبیس و تدلیس ہے۔

اولاً ا س جاذبیت تھی کہ سہم قوس ا ء ہے اور ا ب واقعیت کے مساوی س ء جیب قوس مذکور ہے اور جیب سہم سوا ربع دو روسہ ربع دور کے کبھی مساوی نہیں ہو سکتے ربع اول و چہارم میں ہمیشہ جیب بڑی ہوگی اور دوم و سوم میں ہمیشہ سہم اور بوجہ صغر قوس قلت تفاوت کا عذر مردود ہے۔

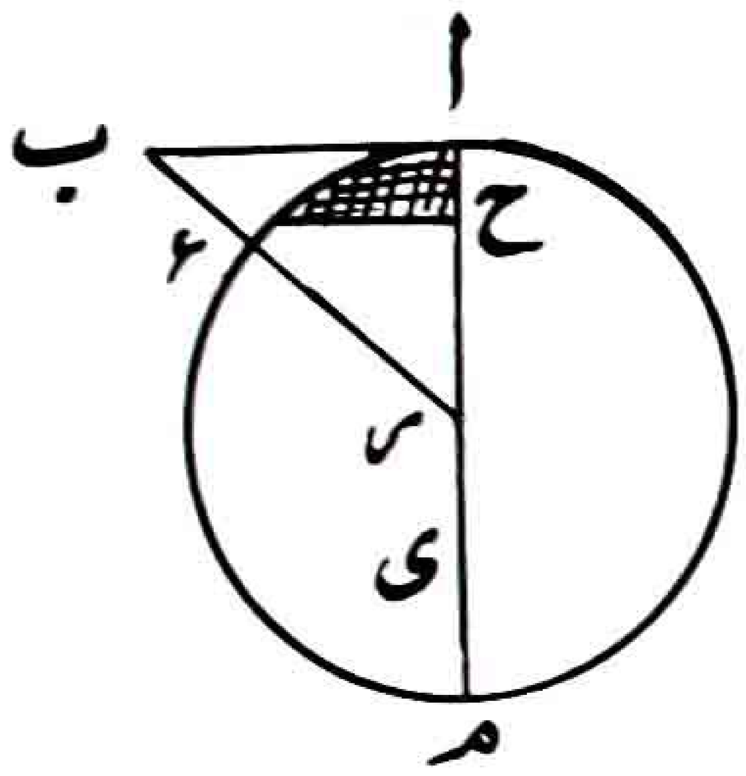
ثانیاً اب دافعیت نہیں بلکہ وہ مسافت جس تک اس دفع کے اثر سے جاتا خود بھی اسے دلیل نافرہ کہا یہاں دافع کہا جب اتنا اثر ہے تو جاذبہ کے تجاذب سے اگر گھٹے نہیں تو بڑھنا کوئی معنیٰ ہی نہیں رکھتا تو جسم یہاں اسی قدر مسافت پر جا سکتا ہے۔ وہ قوس ا ء رکھی پھر وتر ا ء تو واجب کہ ا ب و ا ء یعنی جیب وتر مساوی ہوں اور یہ قطعاً ہمیشہ محال ہے ا س ء قائم الزاویتین آ و دَ دونوں قائمے ہوئے یا قائمہ مساوی حادہ اور عذر صغر پہلے رد ہو چکا۔

ثالثاً ا س سہم و ا ء وتر بھی مساوی ہو گئے اور یہ بھی محال ہے اب مثلث ا س ء قائم الزاویہ مختلف الاضلاع ہو گیا اور قائمہ ۶۰ درجے کا رہ گیا اور ایک ثانیہ ۱۸۰ درجے ایک ثانیہ یہ ہوا کہ س ء ا[ع] محیطیہ ایک ثانیہ پر پڑا ہے اور س ا ء محیطیہ ایک ثانیہ کم نصف دور پر اور دونوں مساوی ہیں کہ دونوں کے وتر

ع تو یہ نصف ثانیہ ہوا اور س ا ء ۹۸۹۵۹۵۸.۰ ۳ گ اور دونوں مساوی ہیں اور نسبت اضعاف مثل نسبت انصاف ہے (اقلیدس ۵ مقالہ شکل ۱۵) تو ایک ثانیہ ۹۵۹۱۷۹ ۵ گنے کے برابر ہوا، یعنی ۱ = ۹۹۹۷۴۴۶ ، ۹۹۹۸۷۴۴۶ یہ ہیں تحقیقات جدیدہ ۱۲ منہ غفرلہ

مساوی ہیں (مامونی) تو دونوں قوسیں مساوی ہیں (مقالہ ۳ شکل ۲۵) بالجملہ اس پر بے شمار استحالے ہیں۔

رابعًا یہ ضرور ہے کہ مہندسین نہایت صغیر قوسوں میں اُن کے وتر اُن کی جگہ لے لیتے ہیں جیسے اعمال کسوف وخسوف میں، مگر اسے تو حکم عام دینا ہے، ہر جگہ یہ ٹٹو کیسے چلے گا، دیکھو نصف دو ۱۸۰ درجے محیطیہ ہے اور اس کا وتر کہ قطر ہے صرف ۱۲۰ درجے، وہ بھی قطریہ کہ محیطیہ کے ۱۱۵[1] سے بھی کم ہوئے فرض کرو قوس ا ء ۶۰ درجے ہے تو درجات قطریہ سے ا ر سہم صرف ۳۰ ہے اور ر ء جیب تقریبًا ۵۲[2] آ ء قوس تقریبًا ۶۳[3] مجنون ہے جو اُن سب کو مساوی کہے۔



خامسًا تساوی قوتین پر شکل وہ نہ ہوگی بلکہ یہ اب دلیل واقعہ ہے آ کو مرکز مان کر بُعد ب پر قوس ب ر کھینچی جس نے محیط کو ء پر قطع کیا اور قطر کو ر پر تو ا ء مسافت واثر دافعیت ہوئی اور ا ر اثر جاذبیت اب ا ر سہم قوس ا ء نہیں بلکہ اس کا سہم ا ح ہے بحکم شکل مذکور اقلیدس ا ح بحسب مربع ا ء بدلے گا نہ کہ جاذبیت ا ر۔

سادسًا دعوٰی میں جاذبہ نافرہ دونوں تھیں اور بغرض باطل اس دلیل سے ثابت ہوا تو جاذبہ کا بحسب مربع مسافت بدلنا جسے بنا دانی مربع سرعت کہا سرعت مسافت نہیں بلکہ مسافت مساویہ کو زمانہ اقل میں قطع کرنا نافرہ کے دعوے کو تساوی جاذبہ و نافرہ پر حوالہ کیا اور اسے خود شکل میں بگاڑ دیا کہ جاذبہ سہم رکھی اور دافعہ جیب، بلکہ وتر، بلکہ قوس۔ اہلِ انصاف دیکھیں یہ حالت ہے ان کی اوہام پرستی کی، اپنے باطل خیالات کو کیسا زبردستی برہان ہندسی کا لباس پہنا کر پیش کرتے ہیں۔

(۱۴) ہر دائرے میں جاذبہ ہو یا نافرہ بحسب نصف قطر[4] بہ مربع زمانہ دورہ ہے اس[5] سے معلوم ہوسکتا ہے کہ آفتاب جو زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قمر کو ان دونوں کششوں میں کیا نسبت ہے نصف قطر مدار قمر کو ایک فرض کریں تو نصف قطر مدار زمین ۴۰۰ ہوگا اور اس کی مدت دورہ ۲۷، ۶ ۳۲۵ دن ہے اور اس کی

---

[1] یعنی ۱۱۴ درجے ۳۵ دقیقے ۲۹ ثانیے ۳۶ ثالثے ۴۷ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] یعنی ۵۱ درجے ۵۷ دقیقے ۴۱ ثانیے ۲۹ ثالثے ۴۱ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

[3] یعنی ۶۲ درجے ۴۹ دقیقے ۵۴ ثانیے ۴۸ ثالثے ۴۴ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

[4] ص ۱۰۴ ۱۲

[5] ص ۲۰۹ ۱۲

marfat.com

۲۵،۳۶۵ دن ۔ انجذاب قمر بہ شمس : انجذاب قمر بہ ارض :: ($\frac{۱}{۲۷،۳۲}$)۲ : ($\frac{۱}{۳۶۵،۲۵}$)۲ :: ۱ : ۲،۶۲ یعنی شمس اگرچہ دُور ہے قمر کو $۲\frac{۱}{۵}$ زمین سے زیادہ کھینچتا ہے انتہی۔

اقول منتسبین بدل گئے یوں کہنا تھا کہ انجذاب قمر بہ ارض : انجذاب قمر بہ شمس :: الخ اور اختصار میں $۲\frac{۱}{۲}$ چاہیئے تھا کہ حاصل ۲،۶۲۳۷ ہے کہ ربع سے قریب ہے پھر بفرضِ صحت اس سے ثابت ہوتی تو وہ نسبت جو قمر کو زمین اور زمین کو شمس کی کشش میں ہے جیسا کہ ابتداءً دعوٰی کیا تھا اور نتیجہ میں رکھی وہ نسبت جو قمر کو کششِ زمین و شمس میں ہے خیر اسے کہہ سکیں کہ بوجہ قلت[۱] تفاوت دورہ و بُعدِ زمین کو دورہ و بعد قمر رکھا مگر اس کے بیان میں اس دلیل کا مبنٰی یہی قاعدہ نمبر ۱۴ ہے اور اس کا مبنٰی قاعدہ نمبر ۱۳ جس کے شدید البطال ابھی سُن چکے۔

(۱۵) وزن[۱] جذب سے پیدا ہوتا اور اس کے اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے اگر جسم[۲] پر جذب اصلاً نہ ہو یا سب طرف سے مساوی ہونے کے باعث اس کا اثر نہ رہے تو جسم میں کچھ وزن نہ ہوگا ہم اگر مرکز زمین پر چلے جائیں تمام ذراتِ زمین ہم کو برابر کھینچیں گے اور اثر کشش جاتا رہے گا ہم بے وزن ہو جائیں گے۔

اقول یہ نری بے وزن بدیہی البطلان بات کہ جسم میں خود کچھ وزن نہیں جذب سے پیدا ہوتا ہے ہیأت جدیدہ کی کثیر تصریحات سے واضح و آشکار ہے **ا** کثافت[۳] عطارد سونے کے قریب زمین سے دوچند ہے مگر اس کے صغر کے سبب اس کی جاذبیت جاذبیت زمین کی $\frac{۲}{۵}$ ہے اسی نسبت سے اوزان اُس کی سطح پر گھٹتے ہیں جو چیز زمین پر من بھر ہے عطارد پر رکھ کر تولیں تو صرف چوبیس[۴] سیر ہوگی۔ **ب** سطح[۴] آفتاب پر جسم کا وزن سطح زمین سے ۲۸ گنا ہوتا ہے یعنی یہاں کا من وہاں کا ٹن ہو جائے گا وہاں کا ٹن یہاں من رہے گا اس کا رد فصل ۲ رد ۱۴ سے روشن ہوگا، **ج** جو چیز[۵] سطحِ زمین سے تین ہزار چھ سو رطل کی ہے کہ اُس کے بُعد مرکز سے بقدر نصف قطر زمین ہے اگر سطح زمین نصف قطر کی دُوری پر رکھیں ۹ سو رطل رہ جائے گی اور پورے قطر کہ بُعد پر چار ہی سو اور ڈیڑھ قطر کے فاصلے پر سوا دو سو اور دو قطر کے فصل پر ایک سو چوالیس ہی رطل رہے گی کہ مربع بُعد جتنے بڑھتے ہیں جاذبیت اتنی ہی کم ہوتی ہے تو ویسا ہی وزن گھٹتا جائے گا یعنی ساڑھے چار قطر کے بُعد پر ۳۶ ہی رطل رہے گا اور ساڑھے پانچ پر صرف ۲۵، اور ساڑھے نو پر ۹ ہی رطل، اور ساڑھے چودہ پر چار رطل، اور ساڑھے انتیس

---

[۱] کما قال فی اول ھذہ النمرۃ ۲۰۹ ان القمر بدوحول الشمس علی معدل بعد الارض و فی نفس مدۃ دوران الارض حولھا الخ ۱۲ منہ۔

[۱] ط ص ۱۰ ۱۲ — [۲] ط ص ۸۳ ۱۲ — [۳] ص ۲۷۶ ۱۲

[۴] ص ۱۳۲ — [۵] ح ص ۳۸

marfat.com

پر ایک ہی رطل رہے گا، تین ہزار پانچ سو ننانوے رطل اُڑ جائیں گے وعلیٰ ہذا القیاس ۶ زمین پر خطِ استوا کے پاس شَے کا وزن کم ہوگا اور جتنا قطر کی طرف ہٹو بڑھتا جائے گا کہ خطِ استوا کے پاس جاذبیت کم ہے اور قطب کے پاس زیادہ۔ ولیم ہرشل[۱] نے کہا نجیمات پر یعنی مریخ و مشتری کے درمیان آدمی ہو تو ساٹھ فٹ اونچا بے تکلف جست کر سکے۔

اقول تو ویزیس پر جاکر تو خاصا پکھیرو ہو جائے گا جدھر چاہے اُڑتا پھرے گا۔ پھر کہا اور ساٹھ فٹ بلندی سے اُن پر گرے تو اس سے زیادہ ضرر نہ دے جتنا ہاتھ بھر بلندی سے زمین پر گرنا۔

اقول تو نیپچون پر جاکر تو رُوئی کا گالا ہو جائے گا کہ ہزاروں گز بلندی سے سخت پتھر پر گرے کچھ ضرر نہ ہوگا۔ یہ ہیں ان کی خیال بندیاں، اور اُنھیں ایسا بیان کریں گے گویا عطارد و آفتاب پر کچھ رکھ کر تول لائے ہیں نجیمات پر بیٹھ کر کود آئے ہیں، ان تمام خرافات کا بھی ماحصل وہی ہے کہ جسم میں فی نفسہٖ کوئی وزن نہیں ورنہ ہر کُرے ہر مقام ہر بُعد پر محفوظ رہتا جاذبیت کی کمی بیشی سے صرف اس پر زیادت میں کمی بیشی ہوتی، ظاہر ہے کہ جو کچھ بھی وزن مانو اس سے زیادہ بُعد پر بقدر مربع بُعد گھٹے گا اور بُعد ہیأتِ جدیدہ[۳] میں غیر محدود ہے تو کمی بھی غیر محدود ہے۔ پہاڑ کا وزن رائی[۴] کے دانے کا ہزارواں حصّہ رہے گا پھر اس پر بھی نہ رُکے گا تو کوئی وزن کہیں محفوظ نہیں جسے اصلی ٹھہرائیے مگر اس جری بہادر ط[۲] نے اسے اور بھی کھُلے لفظوں میں کہہ دیا اس کی عبارت یہ ہے جس سبب سے کہ چیزیں زمین پر گر پڑتی ہیں اُسی سبب سے اُن میں وزن بھی پیدا ہوتا ہے یعنی کششِ ثقل ان کو بھاری کرتی ہے بوجھ اشیاء میں موافق مقدار کشش کے ہوگا۔ یہ ہے فلسفہ جدیدہ اور اس کی تحقیقات ندیدہ کہ پہاڑ میں آپ کچھ وزن نہیں وہ اور رائی کا ایک دانہ ایک حالت میں ہیں۔

اقول حقیقتِ امر اور اختلافِ جذب سے اُن کے دھوکے کا کشف یہ ہے کہ ہر جسم بیقل یقیناً اپنی حد ذات میں وزن رکھتا ہے۔ پہاڑ اور رائی ضرور مختلف ہیں، شئ میں جتنا وزن ہو اس کے لائق دباؤ ڈالے گی پھر اگر اُس کے ساتھ کوئی جذب بھی شریک کرو تو دباؤ بڑھ جائے گا اور جتنا جذب بڑھے، اور بڑھے گا بیس سیر کا پتھر آدمی سر پر رکھے وہ دبائے گا اور اس میں رسّیاں باندھ کر دو آدمی نیچے کو زور کریں دباؤ بڑھے گا۔ چار آدمی چاروں طرف سے کھینچیں اور بڑھے گا لیکن جذب کی کمی بیشی اصل وزن پر کچھ اثر نہ ڈالے گی جذب کم ہو

۱؎ ط ص ۸۳ ۱۲ ۲؎ ص ۲۹۰ ۳؎ دیکھو ع ۲۶ ۱۲

۴؎ **اقول** بعد دیگر سیارہ دیگر کے جذب سے اور وزن ہلکا ہوگا زمین کے خلاف جہت کھینچا اور بلفرض غلط ہو بھی تو کام نہ دے گا کہ وہ بھی عارضی ہوا کلام وزن اصلی میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

یا زائد یا اصلاً نہ ہو وہ بدستور رہے گی، ہاں اگر اوپر کی جانب کوئی جاذب یا چاری کی طرح اُدھر سے سہارا دے یا کمانی کی لچک کی طرح اُوپر اُچھالے تو اِن صورتوں میں وزن کا احساس کم ہوگا یا اصلاً نہ ہوگا فی نفسہٖ وزن اصلی اب بھی برقرار ہے گا مگر جذب زیریں کی کمی یا نفی احساس اصلی میں بھی فرق نہیں کرسکتی کہ نیچے جذب نہ ہونا نہ اوپر کو کھینچتا ہے نہ سہارا نہ اُچھال تو اصلی وزن کا دباؤ کم ہونا محال۔ بالجملہ جذب مؤید تھا نہ کہ مولد، لیکن انھوں نے جذب کو وزن کا مولد مانا اور واقعی اُن کو اس مکابرے کی ضرورت ہے کہ وزن ذاتی میل طبعی کو ثابت کرے گا اور اس کا ثبوت جاذبیت کا خاتمہ کردے گا کما سیأتی (جیسا کہ آئے گا۔ ت) اور اس کے ختم ہوتے ہی ساری ہیأتِ جدیدہ کی عمارت ڈھہ جائے گی کہ اس کی بنیاد کا یہی ایک پتھر ہے تو قطعاً اس کا مذہب یہی ہے جیسا کہ اُس کی تصریحاتِ کثیرہ سے آشکار۔ نیوٹن کا قول نمبر ۸ جسے ماننا ہو پہلے ہیأتِ جدیدہ کا سارا دفتر اور خود نیوٹن کے قواعد جاذبیت سب دریا بُرد کردے ظاہراً وہ نیوٹن نے ۱۶۶۵ء سے پہلے کہا ہو جب تک سیب نے گر کر جاذبیت نہ سمجھائی تھی اور اسی پر نادانستہ نمبر ۲ مبنی ہوا بہر حال کچھ ہو ہم سب ان کی ان تصریحات متنا قضہ سے کام لے سکتے ہیں کہ انھیں کے اقوال ہیں لیکن ان کو اس نمبر ۵ سے کوئی مفر نہیں وہ ہیأت جدیدہ کی بنی رکھنی چاہیں تو اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ کسی جسم میں خود کوئی وزن نہیں بلکہ جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ آیندہ دھوکا نہ ہو ہم اس پر اس سے زیادہ کیا کہیں جو کہہ چکے کہ یہ بداہۃً باطل ہے، ہاں وہ جو کروں پر اختلافِ وزن بنایا ہے اس سے سہل تر انھیں بتادیں۔

فاقول ہیأت جدیدہ سے کہے کیوں خط استوا سے قطب تک دوڑے یا عطارد و آفتاب تک پھلانگتی پھرے اس کا زعم سلامت ہے تو خود اس کے گھر میں ایک ہی جگہ رکھے رکھے شئے کا وزن گھٹتا بڑھتا رہے گا آج سیر[1] بھر کی ہے کل سوا سیر ہو جائے گی پرسوں تین پاؤ رہ جائے گی پھر ڈیڑھ سیر ہو جائے گی، کوئی عاقل بھی اس کا قائل ہے وجہ یہ کہ سیارات واقمارات ونجیمات (وہ مشابہ سیارہ سوا سو سے زائد اجرام کہ مریخ ومشتری کے درمیان ابھی انیسویں صدی میں ظاہر ہوئے ہیں جن میں جونو و وسطا و سیرس و پلاس زیادہ مشہور ہیں) اگرچہ کثافت و بُعد میں مختلف ہوں جاذبیت رکھتے ہیں اور قطعاً مجموعہ تفاضل کے برابر نہیں ہوسکتا، اب جس وقت ان کا اجتماع زمین کی جانب مقابل ہو کہ شئے اُن کے اور زمین کے بیچ میں ہو تو زمین کی جاذبیت تو شئے میں وزن پیدا کرے گی اور ان سب کی جاذبیت کہ جانبِ مخالف ہے ہلکا کرے گی، غلبۂ جذب زمین کے باعث وزن بقدر تفاضل رہے گا اور جب اُن کا اجتماع زمین کے اس طرف ہو کہ شئے

---

[1] یہ مدت و عدت تنظیر ہے نہ کہ تحدید ۱۲ منہ غفرلہٗ

marfat.com

سے زمین اور وہ سب ایک طرف واقع ہوں تو وہ اور زمین سب کی مجموعی جاذبیت اس میں وزن پیدا کر کے بہت بھاری کر دے گی اور جب کچھ اِدھر کچھ اُدھر ہوں وزن بین بین ہوگا جو ہر اختلاف اوضاع پر بدلے گا اگر کہئے اختلافِ وزن کیونکر معلوم ہو سکے گا، جس چیز سے تولا تھا وُہ بھی تو اُتنی ہی بھاری یا ہلکی ہو جائے گی۔

اقول قطب وخطِ استوا پر اختلافِ وزن کیونکر جانا، اب کہو گے سا قول سے، ہم کہیں گے یہاں بھی اُسی سے۔

(۱۶) ہر شبانہ[ع] روز میں دو[۲] بار سمندر میں مد و جزر ہوتا ہے جسے "جوار بھاٹا" کہتے ہیں۔ پانی گزوں یہاں تک کہ خلیج[۱] فونڈی میں نیز شہر برستول کے قریب جہاں نہر سفرن سمندر میں گرتی ہے ستر[۲] فٹ تک اونچا اُٹھتا پھر بیٹھ جاتا ہے اور[۲] جس وقت زمین کے اس طرف اٹھتا ہے ساتھ ہی دوسری طرف بھی یعنی قطر زمین کے دونوں کناروں پر ایک ساتھ مد ہوتا ہے یہ جذب قمر کا اثر ہے ولہذا[۳] جب قمر نصف النہار پر آتا ہے اس کے چند[۴] ساعت بعد حادث ہوتا ہے آفتاب کو بھی اس میں دخل ہے، ولہذا[۵] اجتماع و مقابلہ نیرین کے ڈیڑھ دن بعد سب سے بڑا مد ہوتا ہے مگر اثر شمس بہت کم ہے، حدائق النجوم[۶] میں جذب قمر سے $\frac{٣}{١٠}$ کہا اصول ہیأت[۷] میں $\frac{٢}{٥}$ یا $\frac{٢٣}{٥٨}$ جاڑوں میں[۸] صبح کا مد شام کے مد سے زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرمیوں میں بالعکس چھوٹے[۹] سمندروں اور بڑی نہروں اور اُن پانیوں میں جن کو خشکی محیط ہے جیسے دریائے قزبین و دریائے ارال و بحر متوسط و بحر بالطیق و جیحوں و سیحون و گنگ و جمن وغیرہ میں نہیں ہوتا۔

اقول مد کا جذب قمر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مضر نہ اس کا انکار ضرور، مگر بر سبیل ترک ظنون و طلب تحقیق وہ بوجوہ مخدوش ہے: **وجہ اوّل**: چاند تو زمین کے ایک طرف ہوگا دوسری طرف پانی کس نے کھینچا، یہ تو جذب

ع ص ٢٦٣ میں ۲۴ گھنٹے ۵۰ منٹ کہے نیز ص ٢٧٣ و ح ص ٢٠٧ میں ۲۴ ۸ ۲۴ ط ص ١٠٦ ۲۴ ص ١٠٩ ۲۴ ۵ ۲۴ تعریبات شافیہ جز ثانی ص ۳۸ ۲۴ ا ۵ جغرافیا طبعی ص ١٩ ۲۴ ۵ ۲۴ ۵ بہرحال ہر یوم قمری میں دو مد ہیں یونہی جزر ١٢ منہ غفرلہ۔

[۱] ص $\frac{٢٧٢}{١٢}$ [۲] ص ٢٦٣ ح ص ٢٠٦ و ٢٠٥ ط ص ١٠٦ و ١٠٧

[۳] ص ٢٦٥ ح ص ٢٠٥ ط ص ١٠٩

[۴] حدائق النجوم ص ٢٠٠ میں اس کی اصل مقدار تین گھنٹے بتائی اگرچہ عوارض خارجیہ سے تفاوت ہوتا ہے۔

[۵] ص ٢٦٧ شافیہ جلد دوم ص ٣٩ [۶] ص ٢٠٥ و ص ٢٠٦ [۷] ص ٢٦٦

[۸] ح ص ٢٠٧ [۹] ص ٢٦٣ و ٢٧٠ و ٢٧٢ ح ص ٢٠٧۔

marfat.com

نہ ہوا دفع ہُوا۔ اصولِ علم الہیات وغیرہ سب میں اس کا یہ جواب دیا کہ بعید پر جذب کم ہوتا ہے سمتِ مواجہ قمر میں پانی قمر سے قریب اور زمین بعید ہے، لہٰذا اس پانی پر زمین سے زیادہ جذب ہوا اور بہ نسبت زمین کے چاند سے قریب تر ہوگیا یوں ارتفاع ہوا ادھر کا پانی قمر سے بعید اور زمین سے قریب ہے، لہٰذا زمین پر پانی سے زیادہ جذب ہُوا اور اُدھر کا حصہ زمین چاند سے بہ نسبت آب[۱] قریب تر ہوگیا تو وہ پانی مرکز زمین سے دُور ہوگیا اور مرکز زمین سے دُوری بلندی ہے ادھر یوں ارتفاع ہُوا۔

اقول اوّلاً جس طرح قرب و بُعد سے اثرِ جذب میں اختلاف ہوتا ہے یونہی مجذوب کے ثقل و خفت سے بھاری چیز کم کھنچے[۲] گی اور ہلکی زیادہ سمت مقابل کا پانی بہ نسبت زمین کیا ایسا بعید ہے کہ زمین سے متصل ہے اور سمندر کی گہرائی[۳] زیادہ سے زیادہ پانچ میل بتائی گئی ہے قمر کا بُعد اوسط ۲۳۸۸۳۲ میل ہے اور زمین کا قطر معدل ۷۹۱۲ میل تو اس جانب کے اجزاء ارضیہ کا قمر سے بُعد ۲۴۶۷۴۶ میل ہوا اس کثیر بُعد پر چار پانچ میل کا اضافہ ایسا کیا فرق دے گا لیکن پانی بہ نسبت زمین بہت ہلکا ہے زمین کی کثافت پانی سے چھ گنی کے قریب ہے یعنی ۵٫۶۷[۴] تو اگر تفاوت بُعد اس کے جذب میں کچھ کمی کرے تفاوت ثقل اس کمی پر غالب آئے گا یا نہ سہی پوری تو کر دے گا۔ اور زمین و آب پر جذب یکساں رہ کر پانی زمین سے ملا ہی رہے گا تو مد نہ ہوگا بخلاف سمتِ مواجہ قمر کہ ادھر کا پانی قرب و لطافت دونوں وجہ کا جامع ہے تو اسی طرف مد ہونا چاہئے۔

ثانیاً نمبر ۱۸ میں آتا ہے ہوا و آب و خاک مجموعہ تمہارے نزدیک کرۂ زمین ہے اور قمر مجموع کو جذب کر رہا ہے تو سب ایک ساتھ اُٹھیں نہ کہ ادھر کا پانی زمین کو چھوڑ جائے اور ادھر کی زمین پانی کو چھوڑ آئے، دیکھو تمہارے زعم میں جذبِ شمس سے زمین گھومتی ہے تو تینوں جز خاک و آب و باد کو ایک ساتھ یکساں متحرک مانتے ہو نہ کہ سب ایک دوسرے سے جدا ہو کر چلیں۔

---

[۱] ص ۲۶۴ ط ۱۰۷ ح ۲۰۵ و ۲۰۶ صد ۵۲ اس کے اخیر میں اُسے جاہلانہ بیان کیا اور ط میں متحیرانہ اقرار کرکے کہ اس کا بیان بہت پیچیدہ ہے اور بات صاف نہ کہہ سکا، ح کا کلام بھی مضطرب و مشتبہ سا رہا، ص نے صاف بیان کیا لہٰذا ہم نے اُسی سے نقل کیا ۱۲ منہ غفرلہ

[۲] نظارہ عالم میں براہِ جہالت اُسے یُوں لکھا کہ دوسری جانب کا پانی بُعد کے باعث ساکن رہتا ہے لیکن زمین جو اس پانی کے اندر ہے کھنچتی ہے۔

[۳] جغرافیہ طبعی ص ۱۹ - ۱۲

[۴] حدائق میں گزرا ۳ گھنٹے بعد۔

ثالثاً اگر ایسا ہوتا سمت مواجہ کی ہوا پر قمر کا جذب ادھر کے پانی سے بھی زائد ہوتا کہ اقرب بھی اور الطف بھی، اور اُدھر کی ہوا کو تمھارے زعم باطل پر اُدھر کا پانی چھوڑ آتا جس طرح اُس پانی کو اُدھر کی زمین چھوڑ گئی تو لازم تھا کہ مد کے وقت دونوں طرف نہ سطحِ زمین پر پانی ہوتا نہ سطحِ آب پر ہوا، بلکہ ہر دو کے بیچ میں خلا ہونا، یہ بداہۃً باطل ہے، اطراف کے پانی کا آکر اس جگہ کو بھرنا کیوں یہ حرکت نہ ان پانیوں کے مقتضائے طبع ہے نہ زمین کا اثر نہ استحالہ خلا کی ضرورت، نمبر ۲۵ میں آتا ہے کہ خلا تمھارے نزدیک محال نہیں، پھر بلا وجہ اور پانی کیوں چل کر آئیں گے۔

وجہ دوم: کششِ قمر سے مد ہوتا تو اُس وقت ہوتا جب قمر عین نصف النہار پر سیدھے خطوں میں پانی کو کھینچتا ہے لیکن پانی وہاں کا اٹھتا ہے جہاں نصف النہار سے گزرے قمر کو گھنٹے[۱] ہو چکتے ہیں۔ اصول ہیأت میں اس کے دو حیلے گھڑے، یکم پانی کا سکون اسے فوراً جذب قبول نہیں کرنے دیتا انتہی یعنی جسم میں حرکت سے انکار ہے حتی الامکان محرک کی مقاومت کرے گا اس لئے پانی فوراً نہیں اُٹھتا۔

اقول اوّلاً قمر صرف سیدھے خط پر کھینچتا ہے یا ترچھے پر بھی، بر تقدیر اول کس قدر باطل صریح ہے کہ جس وقت جذب ہو رہا تھا پانی نہ ہلا، جب جذب اصلاً نہ رہا گزوں اُٹھا یعنی وجودِ مسبب وجودِ سبب سے نہیں ہوتا بلکہ سبب معدوم ہونے کے گھنٹوں بعد۔ بر تقدیر ثانی قمر جس وقت افقِ شرقی پر آیا اُس وقت سے اس پانی کو کھینچ رہا تھا تو ٹھیک دوپہر کو اُٹھنا فوراً اثر قبول کرنا نہ تھا بلکہ چھ گھنٹے بعد عجب کہ دوپہر کامل جذب ہوا اور وہ بھی اس طرح کہ ہر لحظہ پہلے سے قوی تر ہوتا جائے یہاں تک کہ نصف النہار پر غایت قوت پر آئے اور پانی کو اصلاً خبر نہ ہو جب جذب ضعیف پڑے اور آناً فاناً زیادہ ضعیف ہوتا جائے تو گھنٹوں کے بعد اب اثر پیدا ہوا اور یہیں سے حدائق النجوم کے جواب کا رد ہوگیا کہ امتدادِ سبب اشتدادِ سبب سے زیادہ مؤثر ہے۔

اقول ہاں گرمی کے سہ پہر کو دوپہر سے زیادہ گرمی ہوتی ہے جاڑے کی سحر کو شب سے زیادہ سردی ہوتی ہے مگر زیادت کا فرق ہوتا ہے نہ یہ کہ مدتِ مدید تک بڑھتا ہوا اشتداد امتداد رکھے اور اثر اصلاً نہ ہو جب وقتاً فوقتاً بڑھتے ہوئے ضعف کا امتداد ہو اس وقت آغاز اثر ہو یعنی جون، جولائی کی دوپہر کو اصلاً گرمی نہ ہو تیسرے پہر کو پیدا ہو۔ دسمبر، جنوری کی آدھی رات کو سردی نام کو نہ ہو سحر کے وقت شروع ہو، ایسا اُلٹا اثر ہیأتِ جدیدہ میں ہوتا ہوگا۔

ثانیاً محرک کی قوت اگر جسم پر غالب نہ ہو اصلاً حرکت نہ کرے گا من بھر کے پتھر میں رسّی باندھ کر

---

[۱] ص ۲۶۶

ایک بچہ کھینچے کبھی نہ کھینچے گا اور اگر اس درجہ غالب ہو کہ اسے تابِ مقاومت نہ ہو فوراً متحرک ہو گا مزاحمت کا اثر اصلاً ظاہر نہ ہو گا جیسے ایک مرد گیند کو کھینچے اور اس کی مقاومت اس کی قوت کے سامنے قیمت رکھتی ہے تو البتہ فوراً اثر نہ ہو گا اسے قوت بڑھانی پڑے گی زیادت قوت کے وقت اثر ہو گا نہ یہ کہ منتہائے قوت تک زور کر کے تھک جائے اور نہ ہلے اب کہ ضعیف زور رہ جائے اور لحظہ بہ لحظہ گھٹتا جائے تو اس گھٹی ہوئی قوت کو مانے۔ پانی کی مقاومت قمر کی قوت کے آگے اوّل تو قسمِ دوم کی ہونی چاہیئے جو ساری زمین کو کھینچ لے جاتا ہے اس کے سامنے اتنا پانی ایسا کتنے پانی میں ہے کہ گھنٹوں نام کو نہ ہلے اور نہ سہی قسم سوم ہی مانیئے تو انتہائے قوت کے وقت اثر ظاہر ہونا تھا نہ کہ تھک رہنے کے بعد مری ہوئی طاقت سے۔

ثالثاً جب پانی اتنی مقاومت کرے واجب ہے کہ زمین اس سے بدرجہا زائد مزاحم ہو تو جس وقت پانی اثر لے زمین اس سے بہت دیر بعد متاثر ہو، اور اس طرف کے پانی کا اٹھنا خود نہ تھا بلکہ زمین کے اُٹھنے سے تو واجب کہ ادھر کے پانی میں جب مَد ہو اُدھر کے پانی میں سکون ہو اُدھر کے پانی میں مدتوں بعد جب زمین اثر مانے مد ہو اُس وقت اِدھر کے پانی میں کب کا ختم ہو چکا ہو حالانکہ دونوں طرف ایک ساتھ ہوتا ہے۔

رابعاً رات دن میں دو ہی مد ہوتے ہیں اب لازم کہ چار ہوں دو پانی کے اپنے اور دو جب زمین متاثر ہو کر اُٹھے۔

خامساً جانب مواجہ قمر میں چار مَد ہوں اور طرف مقابل میں دو کہ باتباع زمین ہیں اور اس کے دو ہی تھے۔ غرض یہ لوگ اپنے اوہام بنانے کے لئے جو چاہیں مُنہ کھول دیتے ہیں، اس سے غرض نہیں کہ اوندھی پڑے یا سیدھی، اور پڑتی اوندھی ہی ہے۔ حیلہ دوم قعر دریا میں اور کناروں پر پانی کی حرکت بھی اثر جذب میں دیر کی معین ہوتی ہے۔

اقول سمندر کے قعر میں پانی کی حرکت کیسی، سمندر میں نہروں کا سا ڈھال نہیں، ولہذا دھار نہیں، نہ قعر میں ہوا ہے نہ اُوپر کی ہوا کا اثر قعر تک پہنچتا ہے کیسی ہی آندھی ہو سَو فٹ کے بعد پانی بالکل ساکن رہتا ہے[1] کناروں کی حرکت ہوا سے ہے جہاتِ اربعہ سے ایک جہت مثلاً مشرق کو حرکت قمر کی طرف حرکتِ صاعدہ کے لئے کیا منافی ہے کہ تاخیر اثر میں معین ہو گی دیکھو تمھارے نزدیک زمین مشرق کو جاتی ہے اور اسی آن میں جذبِ شمس سے مدار پر چڑھتی ہے دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہوتی ہیں۔

---

[1] تعریبات شافیہ جز ثانی ص ۳۸ ۱۲

marfat.com

وجہ سوم: کشش ماہ سے مَد ہوتا تو چھوٹے پانیوں میں کیوں نہیں ہوتا، چاند جس پانی کے سامنے آئیگا اسے کھینچے گا اس کے جواب میں اصول الہیأت نے تو ہتھیار ڈال دیئے، کہا یہ کسی مقامی سبب سے ہے۔

اقول یہی کہنا تھا تو وہاں کہنا چاہیئے تھا کہ جذر و مد کا کوئی مقامی سبب ہے جس کے سبب یہ قاہر ایراد نہ ہوتے۔ حدائق النجوم نے اس پر دو مہمل حیلے تراشے، یکم مد کے لئے اجزائے آب کا اختلاف چاہیے کہ بعض کو قمر کھینچے بعض کو نہیں تو جسے کھینچا وُہ اٹھتا معلوم ہو یہ پانی چھوٹے ہیں قمر جب ان کی سمت الراس پر آتا ہے سارے پانی کو ایک ساتھ کھینچتا ہے لہذا مد نہیں ہوتا۔

اقول اوّلاً جہالت ہے اگر سارا پانی ایک ساتھ اُٹھے تو کیا اُس کا بڑھنا اور کناروں پر پھیلنا اور پھر گھٹنا اور کناروں سے اُتر جانا محسوس نہ ہوگا، عقل عجب چیز ہے۔

ثانیاً تمھارے نزدیک تو قمر سارے کرۂ زمین کو کھینچتا ہے نہ کہ بڑے سمندر میں ایک حصہ آب کو کھینچے باقی کو نہیں۔ کچھ بھی ٹھکانے کی کہتے ہو، حیلۂ دوم قمر کی قوت تاثیر صرف اُس وقت ہے کہ نصف النہار پر گزرے اور وہ تھوڑی دیر تک ہے یہ پانی کم پھیلے ہوئے ہیں ان کی سمت الراس سے قمر جلد گزر جاتا ہے لہٰذا اثر نہیں ہونے پاتا۔

اقول بڑے سمندروں میں قمر سمت الراس پر بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا بلکہ مختلف حصّوں پر مختلف وقتوں میں آئے گا اور ہر حصّے سے اُتنا ہی جلد گزر جائے گا جتنا جلد چھوٹے سمندروں سے گزرا تھا تو چاہیئے کہیں بھی مد نہ ہو اور اگر قبل و بُعد کے ترچھے خطوط پر جذب یہاں کام دے گا تو وہاں کیا نصف النہار سے گزر کر جذب نہیں ہوتا طلوع سے غروب تک ترچھے خطوط پر برابر پانی کو جذب کرتا ہے تو سب میں مَد لازم حتّٰی کہ جھیلوں تالابوں بلکہ کٹورے کے پانی میں جبکہ طلوع قمر سے غروب تک کھُلے میدان میں رکھا ہو۔

وجہ چہارم: سوائے وقت اجتماع و مقابلہ پانی پر نیّرین کا گزر ہر روز جُدا ہوتا ہے کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا حالانکہ وہ حرارت اور یہ رطوبت ہے اور حرارت جاذب رطوبت ہے۔ شمس اگر بہ نسبت قمر بعید تر ہے تو دونوں کے مادّے کی نسبت[1] تو دیکھو بعد شمس بعد قمر کا ۲۳۴۳۷ ہی مثل ہے اور مادۂ شمس تو مادۂ قمر کا تقریباً ڈھائی کروڑ گنا یا اس[1] سے بھی زائد ہے تو اسی حساب سے جذب شمس زائد ہونا تھا اور رات دن میں چار مَد ہوتے ہیں دو قمر دو شمس سے، حالانکہ دو ہی ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ جذب شمس نہیں

---

[1] اصول ہیأت ص ۲۹۴ میں ۲۴۴۹۰۷۴۴ کہا اور ص ۱۵۶ پر ۲۵۱۸۰۸۰۰ کہ ڈھائی کروڑ سے زائد ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

توجذب قمر بالاولےنہیں اس کے دو جواب دیے گئے، یکم حدائق النجوم میں اس پر صرف وہی تفاوت بُعد کا عذر سُنا کر کہا پانی کو جذب شمس جذب قمر کا ۳ بٹا ۱ ہے۔

اقول اوّلاً اُس کا رد نفس تقریر سوال میں گزرا کہ بُعد کی نسبت دیکھی مادوں کی تو دیکھو۔

ثانیاً ۳ بٹا ۱ ہی سہی جب بھی چار مدوں سے کدھر مفر قمر سے دو بار ستر فٹ اُٹھے شمس سے دو بار اکیس فٹ دوم اصول الہیاۃ میں اس پر وہ مہمل سا مہمل راگ گایا کہ تذکرہ کرتے بھی کاغذ کے حال پر رحم آئے کہ اُسے کیوں سیاہ کیا جائے۔ کہتا ہے مد تو یُوں ہوتا ہے کہ زمین کی دونوں جانب جاذبیت کا اثر بیش ہو جتنا تفاوت ہوگا مد زیادہ ہوگا بالعکس آفتاب کا زمین سے بعد قطر زمین کے گیارہ ہزار پانچسو سینتیس مثل ہے تو دونوں جانب کے پانیوں کا آفتاب سے بُعد ۱ بٹا ۱۱۵۳۷ کا فرق رکھے گا تو جذب دونوں طرف تقریباً برابر ہوگا لیکن قمر کا زمین سے بُعد قطر زمین کے تیس ہی مثل ہے لہٰذا دونوں طرف کا فرق ۱ بٹا ۳۰ ہوگا تو جذب میں تفاوت بین ہوگا اور اسی پر مد کا توقف ہے اور بالآخر نتیجہ یہ دیا کہ قمر شمس :: ۲ ۱ بٹا ۲ : ۱ ۔

اقول اوّلاً موج مد کو تفاوت جذب جانبیں ارض پر موقوف ماننا کیسا جہل شدید ہے جب ایک جانب جذب ہو بداہۃً ارتفاع ہوگا خواہ دوسری جانب جذب اس سے کم یا زائد یا برابر ہو یا اصلاً نہ ہو۔

ثانیاً اب بھی چار مد بدستور رہے قمر سے دو بار ستر فٹ اُٹھے تو شمس سے دو بار اٹھائیس فٹ۔

وجہ پنجم: کہتے ہیں اجتماع یا مقابلۂ نیرین کے وقت مد اعظم یُوں ہوتا ہے کہ دونوں جذب معاً عمل کرتے ہیں۔

اقول مقابلہ میں اثر واحد مقتضائے ہر دو جاذبہ نہ ہوگا بلکہ متضاد کہ ہر ایک اپنی طرف کھینچے گا اس کی صورتوں کی تفصیل اور نتائج کی تحصیل اور یہاں جو کچھ ہیأت جدیدہ نے کہا اس کی تنقیح و تذلیل موجب تطویل۔ اسے جانے دیجئے مگر تصریح ہے کہ مد اعظم اجتماع و استقبال کے ڈیڑھ دن بعد ہوتا ہے وہاں تو پانی نے ۹ ہی گھنٹے اثر نہ لیا تھا یہاں ۳۶ گھنٹے ندارد، اگر اثر اجتماع دو جذب تھا وقت اجتماع پیدا ہوتا نہ کہ بارہ پہر گزار کر۔[۱۲]

وجہ ششم: یُوں ہی تربعین میں بھی مد اقصر ۳۶ ۱ بٹا ۲ گھنٹے بعد ہے۔

وجہ ہفتم: اقول اگر یہ جذب قمر ہوتا تو ہمیشہ دائرۃ الارتفاع قمر کی سطح میں رہتا تو بحرین شمالی و جنوبی میں جن کا میل قمر سے زائد ہے جب قمر افق شرقی پر ہوتا مد جانب مشرق چلتا شمالی میں جنوب کو مائل، جنوبی

---

[۱] ص ۲۷۳، ۱۵۹، ۱۲۔

میں شمال کو۔ پھر جتنا قمر مرتفع ہوتا شمالی کا جنوب جنوبی کا شمالی کو مائل ہوجاتا، جب نصف النہار پر پہنچتا شمالی کا ٹھیک جنوبی جنوبی کا ٹھیک شمالی ہوجاتا، جب غرب کی طرف چلتا دونوں جانب غرب متوجہ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مد[۱] کی حرکت مغرب سے مشرق کو مشاہدہ ہوتی ہے اس کی توجیہ[۲] یہ کی جاتی ہے کہ مد سیر قمر کا اتباع کرتا ہے۔

اقول مجذوب کو موضع جاذب کا اتباع لازم ہے اس کی طرف کھنچے، نہ یہ کہ چال میں اس کی نقل کرے قمر اپنی سیر خاص سے جس میں رو بمشرق ہے دو گھنٹے میں کم و بیش ایک درجہ چلتا ہے اور اتنی ہی دیر میں زمین تمہارے نزدیک ۳۰ درجے مشرق ہی کو چلتی ہے تو ہر گھنٹے پر ساڑھے چودہ درجے مغرب کو پیچھے رہتا ہے تو مد کو لازم کہ جانب جاذب یعنی مشرق سے مغرب کو جائے نہ کہ اس کی چال کی نقل اتارنے کو اسے پیٹھ کرکے اپنا منہ بھی مشرق کو لے کر جتنا چلے جاذب سے دُور پڑے۔

وجہ ہشتم: اقول موسمِ سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرما میں شام کا، کیا سردی میں چاند صبح کو پانی سے زیادہ قریب ہوتا ہے شام کو دور ہوجاتا ہے، اور گرمی میں بالعکس۔

وجہ نہم: اقول مد کی چال تجدد امثال سے ہے نہ یہ کہ وہی پانی جو یہاں اٹھا تھا کسی طرف منہ کرکے سطح آب کی سیر کرتا ہے اثر قمر سے سب اجزائے آب پر باری باری ہے تو سب متاثر ہوں گے نہ کہ ایک ہی اٹھ لے کر دوڑتا پھرے باقی چپکے پڑے رہیں اس کی نظیر سایہ ہے جب آدمی چلتا ہے دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ سایہ اُس کے ساتھ چل رہا ہے، ایسا نہیں بلکہ جب آدمی یہاں تھا آفتاب یا چراغ سے یہ جگہ محجوب تھی اس پر سایہ تھا جب آگے بڑھا یہ جگہ حجاب میں نہ رہی یہ سایہ معدوم ہوگیا اب اگلی جگہ حجاب میں ہے اس پر سایہ پیدا ہوا، اسی طرح ہر جزء حرکت پر ایک سایہ معدوم اور دوسرا حادث ہوتا ہے، سلسلہ پے درپے بلافصل ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہی سایہ متحرک ہے یہی حال یہاں ہونا لازم تو اوقیانوس شمالی میں جہاں قمر پانی سے جنوب کو ہے ضرور ہے کہ پانی کا جنوبی حصہ پہلے اُٹھے پھر جو اس سے شمالی ہے کہ اقرب فالاقرب کا سلسلہ بھی یہی ہے اور ہر قریب تر پر خطِ جذب بھی استقامت سے قریب ہے تو مد کی چال جنوب سے شمال کو ہو اور اسی دلیل سے اوقیانوس جنوبی میں شمال سے جنوب کو، حالانکہ ہوتا عکس ہے۔ شمالی[۳] میں موج جنوب کو جاتی ہے جنوبی میں شمال کو۔

وجہ دہم:[۴] مد کی چال بحر اطلانتک یعنی اوقیانوس غربی میں فی ساعت سات[۵] سو میل ہے

۱؎ خ ص ۲۰۷ ۱۲ ۔ ۲؎ ح محل مذکور ۱۲

۳؎ ص ۲۲۷ ۱۲ ۔ ۴؎ ص ۲۲۳ ۱۲

marfat.com

جزائر عزبیر و آئرلینڈ کے درمیان ۵۰۰ میل کہیں ۱۶۰ میل کہیں ۶۰ کہیں ۳۰ ہی میل جذب قمر میں یہ اختلاف کیوں۔
بالجملہ جذب قمر راست نہیں آتا، رہا دوران یعنی وجود و عدم میں دو شے کی معیت ایک کے لئے دوسری کی علیت پر دلیل نہیں نہ کہ بعدیت، ہاں ان مشاہدات سے اتنا خیال جائے گا کہ علت کو ان اوقات سے کچھ خصوصیت ہے اگر کہئے علت کیا ہے **اقول اولاً** ہمارے نزدیک ہر حادث کی علت محض ارادۃ اللہ جل وعلا ہے مسببات کو جو اسباب سے مربوط فرمایا ہے سب کا جان لینا ہمیں کیا ضرور، بلکہ قطعاً نا مقدور کون بتا سکتا ہے کہ سوزن مقناطیس کا جُدیُّ الفرقد سے کیا ارتباط ہے، ابھی گزرا کہ اصول ہیأت میں بحیرات وانہار میں مد نہ ہونا سبب مجہول کی طرف نسبت کیا اسی طرح اماکن مختلفہ سے اختلاف مدت حدوث مد کو۔

ثانیاً ہمارے یہاں تو ثابت ہی تھا کہ سمندر کے نیچے آگ ہے۔ قرآن عظیم نے فرمایا:
والبحر المسجور[1] (اور قسم ہے سلگائے ہوئے سمندر کی۔ ت)

حدیث میں ہے:

انّ تحت البحر نارًا[2] (بیشک سمندر کے نیچے آگ ہے۔ ت)

ہیأت جدیدہ بھی اسے مانتی ہے ۱۰۵۶ء میں[3] بحر الکاہل سے دُھواں نکلنا شروع ہوا اور مادۂ آتشی کہ قعر دریا سے نکلا تھا مجتمع و منجمد ہو کر سطح آب پر بشکل جزیرہ ہوگیا اس میں سوراخ تھے جن سے ایسے شعلے نکلتے کہ دس میل تک روشن کرتے۔ طوفان آب کے اسباب سے ایک سبب[4] دریا کے اندر بخار و دُخان پیدا ہونا ہے۔ ایسے ہی بخارات اندر سے آتے اور پانی کو اٹھاتے ہوں یہ مد ہوا جیسے جوش کرنے میں پانی اونچا ہوتا ہے اُن کے منتشر ہونے پر پانی بیٹھتا ہو یہ جزر ہُوا، جاڑوں میں صبح کا مد زیادہ ہونا بھی اس کا مؤید ہے، سرما میں صبح کو تالابوں سے بکثرت بخارات نکلتے ہیں، کُنویں کا پانی گرم ہوتا ہے، سطح ارض پر استیلائے برد کے سبب حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور رات بڑی اس طویل عمل حرارت سے ادھر بخارات زیادہ اُٹھے اُدھر پانی میں زیادہ بلند ہونے کی استعداد آگئی واللہ بکل خلق علیم[5]۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۲/۶
[2] المستدرک للحاکم کتاب الاھوال ان البحر ھو جہنم دار الفکر بیروت ۴/۵۹۶
[3] جغ ص ۲۶ ۱۲
جغ سے مراد جغمینی یا چغمینی ہے۔ عبد النعیم عزیزی
[4] ح ص ۲۰۵ وغیرہ ۱۲
[5] القرآن الکریم ۲۴/۳۵

(۱۷) جاذبیت مرکز[1] سے نکل کر اس کے اطراف میں خطِ مستقیم پر پھیلتی اور مرکز ہی[2] کی طرف کھینچتی ہے۔

اقول یہاں تک کہہ سکتے تھے کہ جاذبیت کا آغاز مرکز سے ہے نہ یہ کہ مرکز ہی جاذب ہے، مگر نمبر ۱۵ میں گزرا کہ حدائق میں مجذوب کا بُعد مرکز زمین سے لیا اور اُس کے اختلاف پر وزن گھٹایا، یوں ہی اصول الہیأت میں مرکز زمین سے بُعد لیا اس کا مفاد یہ ہے کہ مرکز ہی جاذب ہے لیکن **اولاً** یہی لوگ قائل ہیں کہ ہر شے میں جذب ہے۔

ثانیاً یہ کہ جذب بحسبِ مادۂ جاذب ہے (نمبر ۱۰) مرکز میں اختلاف مادہ کہاں!

ثالثاً اختلاف کثافت سے اختلاف قوت مرکز قدر قرین قیاس تھی حجم کُرہ کا مرکز پر کیا اثر، مگر بالعکس ہے۔ کثافت عطارد زمین سے زائد ہے مگر بوجہ صغر جاذبیت ۳/۵ کثافت[3] زمین شمس سے چوگنی ہے مگر جاذبیت ۱/۲۸ (نمبر ۱۵)۔

رابعاً یہی کہتے ہیں جو زمین[4] کے اندر چلا جائے اُس کے اوپر کے اجزائے زمین اُسے اوپر کھینچیں گے اور نیچے کے نیچے کو اور خاص مرکز پر سب طرف کوشش اجزا یکساں ہوگی اور یہی ان کے قواعد سے موافق تر ہے۔

(۱۸) ہوا[5]، پانی، مٹی سب مل کر ایک کُرۂ زمین ہے، یہ سب ثقیل ہیں، ہوا روئے زمین سے ۴۵ میل بلندی تک ہے اور اتنی بھاری[6] ہے کہ ایک انچ مربع جگہ پر اس کا بوجھ ۱۵ پونڈ[7] ہے ہر میانہ قد آدمی پر ۳۹۲ من کے قریب بوجھ ہے یہاں سے صرف ۴ میل بلندی تک ہوا[8] کا وزن .... ۴۸۹۴۴۱ امن ہے یہ ہیأت جدیدہ کے تخیلات ہیں ہمارے نزدیک عنصر چار ہیں نار و ہوا خفیف و طالب علو اور آب و خاک ثقیل و طالب سفل۔ ہیأت جدیدہ نے ثقل[9] ہوا پر یہ دلیل پیش کی کہ بوتل کو تولو پھر بذریعہ آلہ اسے ہوا سے خالی کرکے تولو اب ہلکی ہوگی، چھ انچ مکسر بوتل کا وزن ہوا نکال کر تولنے سے دو گرین یعنی ۱/۲ رتی گھٹ جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ معتدل گرمی کی حالت میں چھ انچ مکعب ہوا کا وزن دو گرین ہے معتدل کی قید اس لئے کہ زیادہ گرمی سے ہوا رقیق ہوکر وزن گھٹ جائے گا۔

اقول بلکہ تمہاری نافہمی، یہ ہوا کا وزن نہیں زمین سے قریب ہوا میں اجزائے ارضیہ اجزائے بخاریہ و اجزائے دخانیہ وغیرہا مخلوط ہیں ان کا وزن ہے۔ یہ تو ان کی دلیل کا ابطال ہوا۔ دعوے کی ابطال کی کیا ضرورت ہر شخص اپنے

۱؎ ح ص ۳۸ ۱۲ ۲؎ ط ص ۱۱۴ ۱۲ ۳؎ ص ص ۲۶۶ ۱۲

۴؎ ط ص ۸۳ ۱۲ ۵؎ ح ص ۱۵۲ ۱۲ ۶؎ ط ص ۱۳۴ ۱۲

اور ح ص ۲۱۶، ۲۱۷ میں ۱۴ ۲/۵ پونڈ کہا ۱۲ منہ غفرلہ ۷؎ ط ص ۱۱ ۱۲ ۸؎ ص ص ۱۲۰ ۱۲ ۹؎ ط ص ۱۳۴ ۱۲

marfat.com

وجدان سے جانتا ہے کہ اسے اپنے سر پر ماشہ بھر بھی بوجھ نہیں معلوم ہوتا، نہ کہ ۳۹۲ من، انسان تو انسان ہاتھی کی بھی جان نہ تھی کہ اتنا بوجھ سہارے، اور سہارنا کیسا محسوس تک نہ ہو، اِس کے دو جواب[1] دیتے ہیں **اوّل** یہ کہ آدمی کے اندر بھی ہوا ہے باہر کی ہوا انسان کو دباتی اور اندر کی ہوا اُبھارتی ہے یوں مساوات رہتی ہے اور بوجھ محسوس نہیں ہوتا، باہر کی ہوا نہ ہوتی تو اندر کی جسم کو چاک کر کے نکل جاتی، بیرونی ہوا کے دباؤ میں ضرر کی جگہ نفع دیا۔

اقول اولاً کہاں یہ جوفِ بشر کی دو چار ماشے ہوا اور کہاں وہ ۳۹۲ من پختہ کا انبار، کچھ بھی عقل کی کہتے ہو، زمین کی نافریت اپنے تیرہ[13] لاکھ گنا آفتاب کی جاذبیت پر غالب آتی ہے، سب سیارے مل کر کہ چاند سے کروڑوں حصے زیادہ قوی ہوئے اُسے کھینچتے ہیں اور وہ نہیں سرکتا، چاند کا جذب[2] اپنے سے مہاسنکھوں زائد جذب زمین پر غالب آکر پانی بلکہ خود سارے کرۂ زمین کو کھینچ لے جاتا ہے، دو ماشے ہوا چار سو من ہوا کا بوجھ برابر کرتی ہے، کوئی بات بھی ٹھکانے کی ہے!

ثانیاً وہ اپنی بوتل کہاں بھلائی، جب ہوا سے خالی کر اندر کا اُبھار گیا اور اوپر سے منوں کا بوجھ، بوتل ٹوٹ کیوں نہ گئی، تمہارے تولنے کو کیوں باقی رہی۔

ثالثاً اندر کی ہوا کیا بیرونی ہوا کی غیر جنس ہے اُس میں دبانا اس میں اُبھارنا کیوں ہے۔

رابعاً جب ہوا ثقیل ہے اندر کی بھی ثقیل ہے بلکہ آمیزش رطوبات سے ثقیل تر، ثقیل اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے، جسمِ انسانی ہوا سے کہیں بھاری ہے اسے ابھارنا کیا معنیٰ! واجب تھا کہ اندر کی ہوا بھی جذب زمین سے متاثر ہو کر نیچے کو دباتی مگر اقرار کرتے ہو کہ اوپر کو اُبھارتی ہے تو معلوم ہوا کہ جذبِ زمین بھی باطل اور ہوا کا ثقل بھی باطل، بلکہ وہ خفیف و طالبِ علو ہے۔

دوم یہ کہ ہوا کا یہ بوجھ اجزائے جسم پر مساوی تقسیم ہے لہٰذا محسوس نہیں ہوتا۔

اقول اولاً یہ عجیب منطق ہے کہ ایک طرف سے دباؤ تو بوجھ معلوم ہو اور سب طرف سے صدہا من کے دباؤ میں پیسو تو رتی بھر بھی محسوس نہ ہو، ایک گولر کو صرف اوپر سے ہتھیلی رکھ کر دباؤ تو وہ پچک جائے گا اور مٹھی میں لے کر چاروں طرف سے دباؤ تو سُرمہ ہو جائے گا۔

ثانیاً مساوی تقسیم بھی غلط، ہم نے اپنے محاسبات ہندسیہ میں ثابت کیا ہے کہ ہوا جسے کرۂ بخار و عالم نسیم کہتے ہیں اس کا دل سر کی جانب صرف ۴۵ میل اور دہنے بائیں آگے پیچھے چھ[6] سو میل کے قریب ہے

---

[1] طاصہ ۱۳۲ ۱۲

[2] ان سب کا بیان فصل دوم میں آتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

تو ایک طرف سے اگر ۲۹۲ من بوجھ ہے اور اطراف سے ۵۲۲۷ من ہے پھر مساوات کہاں!

ثالثاً سب اجزائے جسم پر تقسیم بھی غلط، کھڑے ہونے میں تلووں پر ہوا کا کیا بوجھ ہے اور لیٹنے میں ایک جانب سر سے پاؤں تک کچھ نہیں۔

رابعاً بالفرض سہی تو ایک انسان کے سر کی سطح بالا کہ نیم سطح بیضی کے قریب ہے کم و بیش اسّی انچ ہے اور تمھارے نزدیک ایک انچ کی سطح پر ہوا کا بوجھ ۷،۵ سیر تو صرف سر پر ۱۵ من بوجھ ہوا یہ تو اور اجزاء پر تقسیم نہیں، کیا انسان کا سر ۱۵ من بوجھ اٹھا سکتا ہے، کیا وہ پس کر سُرمہ نہ ہو جائے گا، نہ کہ اصلاً محسوس تک ہو۔ اس جواب دوم کو پانی کی مثال سے واضح کیا جاتا ہے کہ دیکھو دریا میں غوطہ لگاؤ تو صدہا من پانی اوپر ہے مگر بوجھ نہ معلوم ہوگا، اس کی وہی وجہ ہے کہ سب طرف سے دباؤ مساوی تقسیم ہے۔

اقول ہزار ہاتھ گہرے کنویں میں غوطہ لگا کر تہہ تک پہنچے جب بھی بوجھ محسوس نہ ہوگا حالانکہ سارا پانی سر ہی پر ہے کروٹوں پر صرف بالشت دو بالشت پاؤں پر کچھ نہیں تو وجہ یہ نہیں بلکہ وہ جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ ثقیل اپنے حیز میں اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے جس کا خود ہیأت جدیدہ کو اعتراف ہے ولہٰذا غوطہ خور کو نیچے جانے میں پانی کے ساتھ زور کرنا پڑتا ہے اور اوپر بسہولت اٹھتا ہے اور جو خود ابھارے اس کا دباؤ پڑنا کیا معنی۔ بخلاف ہوا کہ جسمِ انسان سے ہلکی ہے یہ اگر ثقیل ہوتی تو اس صدہا من بوجھ سے ضرور انسان کو پیس ڈالتی۔ اگر کہئے زمین کے قریب ہوا میں ابھی تم نے بھی وزن تسلیم کیا پھر کچھ تو محسوس ہو۔

اقول وہ اجزائے غبار و بخار و دخان وغیرہا نہایت باریک باریک ہوا میں متفرق ہیں تو انسان کے سر سے گنتی کے جز متصل ہوتے ہیں جن سے زیادہ گرد اڑ کر سر پر پڑنے میں ہوتے ہیں جن کا بار اصلاً محسوس نہیں ہوتا۔ ان دونوں جوابوں کی غلطی ظاہر ہوگئی۔

اقول یہاں اور مباحث و انظار دقیقہ ہیں جن کی تفصیل موجبِ تطویل، نہ ہم کو ضرورت نہ دلیل ابطال کی حاجت، کہ ہم ابطالِ دلیل کر چکے رَدِّ دعوے کو اسی قدر بس ہے کہ دعویٰ بے دلیل باطل و ذلیل۔ رہا حقیقت ماننا اس کے لئے شہادت حس کافی ہے کہ کس قدر کثیر حجم کی سروں پر موجود ہے اور بار نہیں ڈالتی بلا دلیل اس شہادت کو غلط نہیں کہہ سکتے جیسے حسِ بصر میں اغلاط ہوتے ہیں، مگر غلطی وہیں مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے امان اٹھا دینا ہے تو روشن ہوا کہ ہوا کو خفیف ہی کہا جائے گا اور اس کا ثقیل ماننا باطل۔

۱؎ ط ص ۱۳۲ س ۱۲ ۲؎ ط ص ۱۲۰ س ۱۲

(۱۹) ہوائے تجارت یعنی مقامی ہوا کہ خطِ استوا میں ہمیشہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے اور عرض شمالی میں شمال اور جنوبی میں جنوب سے خطِ استوا کی طرف مائل ہوتی ہے اور بحر احمر میں ہمیشہ سواحل عرب شریف کی موازات کا لحاظ رکھتی ہے اور تجارت کے لئے کمال نافع ہے اُس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ خطِ استوا[۱] پر حرارتِ شمس زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی ہوا ہلکی ہو کر اوپر چڑھتی ہے اور قطبین کی ہوا تعدیل کے لئے یہاں آتی ہے خطِ استوا[۲] پر حرکت زائد ہے کہ مدار بڑا ہے جتنی تیز حرکت یہاں ہے ہوا کہ طرفین سے آتی تیز حرکت نہ کریگی تو اس کی گردش زمین کے برابر نہ ہوگی بلکہ زمین اس کے اندر گردش کرے گی اور مشرق کو زیادہ بڑھ جائے گی ہوا مغرب کی طرف پیچھے رہ جائے گی لہذا خطِ استوا پر ہوا شرقی ہوگی یعنی مشرق سے مغرب کو جاتی معلوم ہوگی۔ ہوا کی قطبین سے خطِ استوا کی طرف تعدیل کے لئے چلی شمالی سیدھی جنوبی نہیں رہتی بلکہ جنوبی مغربی ہو جاتی ہے اور جنوبی سیدھی شمالی نہیں رہتی بلکہ شمالی مغربی کہ وہ[۳] خطِ استوا کے قریب اتنی تیز رفتار نہیں کر سکتی تو زمین کا وہ حصہ نکل جائے گا اور شمالی ہوا کا رُخ بجائے جنوب جنوب و مغرب اور جنوب کا بجائے شمال شمال و مغرب کو ہو جائے گا۔

اقول تعدیل کیا واجب ہے اور خلا تمھارے نزدیک محال نہیں پھر ہوائیں کیوں اُلٹ پلٹ ہوتی ہیں۔

(۲۰) زمین[۴] اگر ابتدائے آفرینش میں جامد ہوتی اور اپنے محور پر گھومتی تو خطِ استوا پر پانی کے سبب یکساں رہتی مگر پانی سیال تھا اور خطِ استوا پر حرکت سب سے زیادہ تو اسی طرف پانی کا ہجوم ہوتا اور قطبین جہاں حرکت نہیں پانی سے کھل جاتے لیکن ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ زمین ابتدا میں جامد نہ بنائی گئی۔

(۲۱) زمین خطِ استوا پر اونچی اور قطبین کے پاس چپٹی ہے۔ اس سے معلوم[۵] ہوا کہ اول میں سیال ہی بنائی گئی تھی تیزیٔ حرکت کے باعث خطِ استوا پر اُس کے اجزا زیادہ چڑھ گئے اور قطبین کے پاس کم ہو گئے، حدائق[۶] میں ان دونوں مضمونوں کو یوں بیان کیا زمین کی محوری حرکت سے ضرور تھا کہ کرۂ آب شلجمی شکل ہوتا کہ حرکتِ مستدیرہ میں جسم لطیف مرکز سے متجاوز ہوگا اور جہاں تیزیٔ حرکت ہے وہاں زیادہ جمع ہو کر شلجمی شکل ہو جائے گا اگر زمین ابتدا میں سخت ہوتی مواضع خطِ استوا غرقِ آب رہتے حالانکہ وہاں اکثر خشکی ہے، تو معلوم ہوا کہ زمین خود ہی شلجمی ہے یعنی ابتدا میں سیال تھی حرکتِ محوری کے سبب یہ شکل ہو کر اُس کے بعد منجمد ہوئی اور

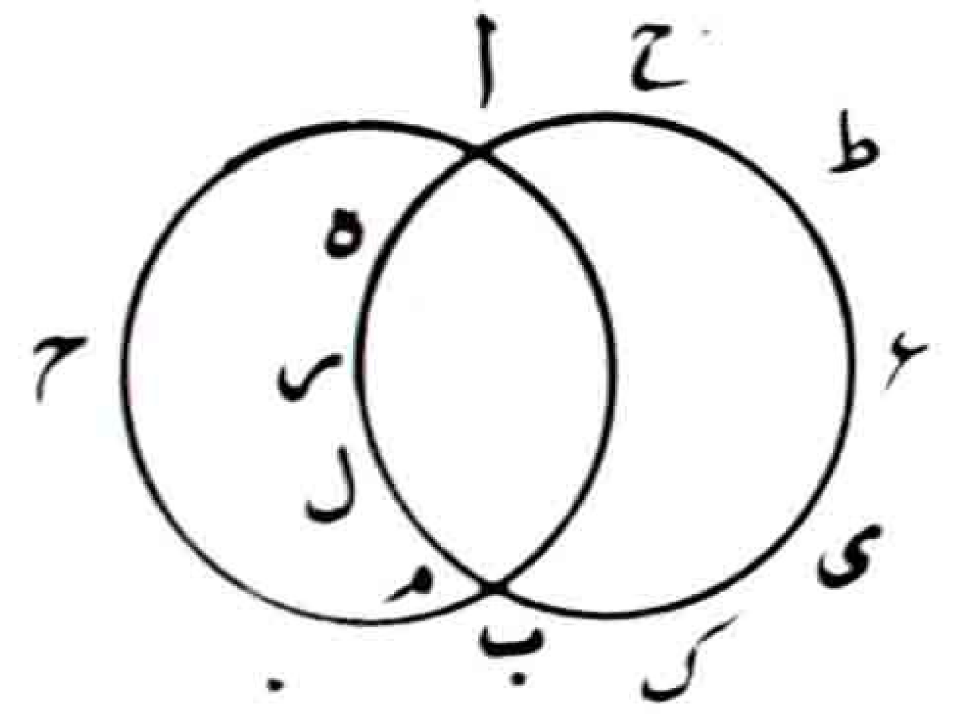
---

[۱] جغ ص ۹ ۱۲ [۲] ط ص ۱۴۱ ۱۲ [۳] جغ ص ۹ ۱۲ [۴] ص ص ۱۰۵ ۱۲
[۵] ط ص ۸۲ [۶] ص ص ۱۰۵ ۱۲ [۶] ح ص ۱۵۷ ۱۲

marfat.com

اسی کو شروع حدیقہ[1] سوم میں تمام سیارات پر یوں ڈھالا کہ حرکتِ وضعیہ قطبین پر اصلاً نہیں ہوتی پھر بڑھتی جاتی ہے اور منطقہ پر سب سے زائد تیز ہوتی ہے اور طبعیات میں ثابت ہے کہ حرکت موجب حرارت جاذب رطوبات تو ضرور ہوا کہ قطبین سے اجزا منتقل ہو کر منطقہ پر جمع ہو جائیں اور قطر استوائی محور سے بڑا ہو اھ، یہ تقریر نافریت سے دُور اور قبول سے نزدیک ہے اگر سیارات کا سیال ہونا ثابت ہوتا۔

(۲۲) دونوں نقطۂ اعتدال ہر سال مغرب کو ۵۰.۲۰″ ہٹتے جاتے ہیں اسے مبادرت اعتدالین کہتے ہیں، یہ ہٹنا صحیح ہے جس کی وجہ ہیأتِ قدیمہ میں فلک البروج کا برخلاف معدّل مشرق کو آنا ہے یہ نقطۂ تقاطع مغرب میں رہ جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا نقطہ قائم ہوتا ہے۔ لہٰذا نقطۂ تقاطع معدل النہار سے شخصی ہے اور فلک البروج سے نوعی کہ منطقہ کی حرکت شرقی کے سبب معدل کے اُس نقطہ پر منطقہ کے مختلف نقطے آتے رہتے ہیں ا ح ب معدل النہار ا ء ب فلک البروج معدل کی حرکت کہ شرق سے غرب کو ہے اس میں تو منطقہ بھی اُس کا تابع ہے اس سے کوئی تفاوت نہ ہوگا لیکن منطقہ اپنی ذاتی حرکتِ خفیفہ مغرب سے مشرق کو رکھتا ہے ا ج تقاطع نقطتین ا ب پر ہے



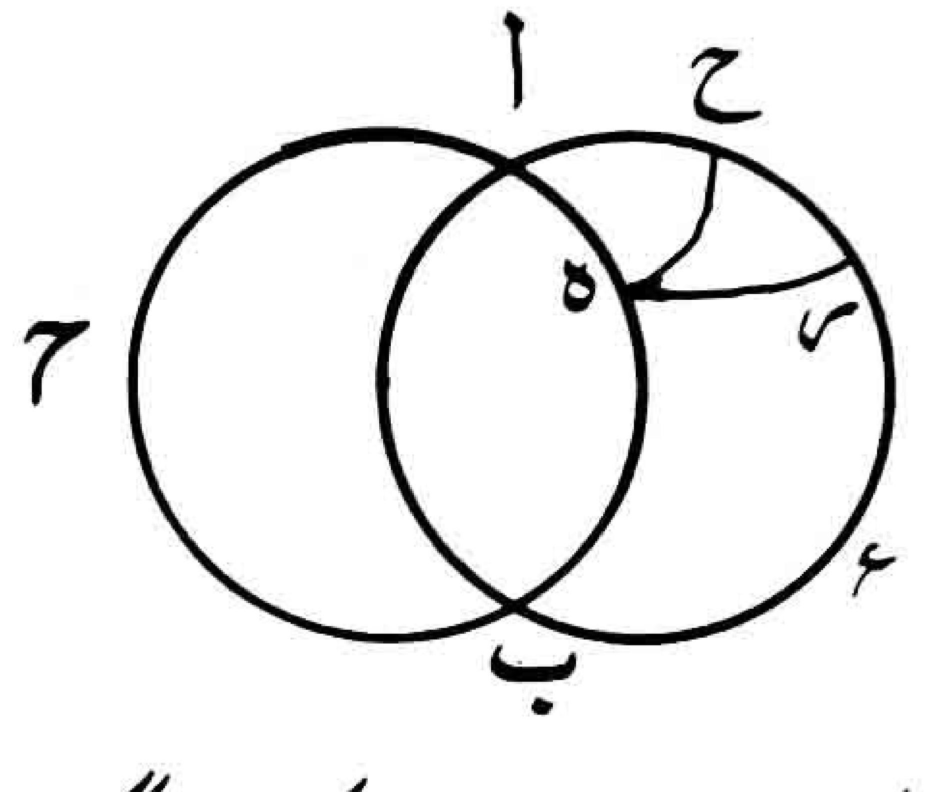
اب منطقہ کا نقطۂ ا حرکت کر کے ہ پر آیا تو ضرور نقطہ ح کہ اس سے مغرب کو تھا ا کی جگہ آئے گا اب ح پر تقاطع ہوگا جو ا سے مغرب کو تھا جب ح چل کر ہ کی جگہ آئے گا ط کہ اس سے مغربی ہے محلِ تقاطع پر آئے گا یونہی جب ا محل ہ پر آیا ضرور ہے کہ ب بڑھ کر ک کی جگہ آیا اور ا ب ء کہ اُس سے مغرب کو تھا ب کی جگہ تقاطع پر آیا جب یہ ک کی طرف بڑھا ل نے کہ اس سے مغرب کو تھا تقاطع کیا یوں ہر روز تقاطع منطقہ کے غربی نقطوں پر منتقل رہے گا جس کی مقدار روزانہ تقریباً دس ثالثے بتائی گئی ہے کتنی صاف وجہ ہے جس پر عقلاً کچھ غبار نہیں لیکن ہیأۃ جدیدہ کو تو ہر چیز جاذبیت کے سر منڈھنی بنے خواہ نہ بنے اسکی وجہ[2] یہ بتائی ہے کہ زمین خطِ استوا پر پھولی ہوئی ہے تو شمس و قمر کا بہ نسبت اور اجزائے زمین کے اس چھلے پر بوجہ قرب جذب زائد ہے آفتاب اس کے ہر جز کو منطقۃ البروج کی طرف کھینچتا ہے اور وہ جز زمین کی حرکتِ محوری سے اُسی چھلے کے ساتھ جانا چاہتا ہے، لاجرم دونوں سمتوں کے بیچ میں بڑھتا ہے اور سارا چھلا اسی کشمکش میں ہے لہٰذا منطقۃ البروج سے تقاطع کے نقطے اب آگے مغرب کو پڑتے ہیں اور یہ فعل مستمر رہتا ہے مگر جب آفتاب نقطتین اعتدال پر ہو جیسے مارچ ستمبر میں کچھ دیر تو اتنی دیر البتہ یہ فعل

---

[1] ح ص ۹۶ ۱۲ — [2] ص ۱۸۰ نیز ح ص ۱۶۳ ۱۲

marfat.com

باطل ہوگا کہ خط استوا یہاں خود ہی دائرۃ البروج سے متحد ہے تو ایک دوسرے کی طرف کھینچے گا کیا؟ اور سب سے زائد اس وقت ہوگا جب آفتاب مدارین میں ہو یعنی راس السرطان و راس الجدی پر اور اس میں بوجہ قرب قمر کا فعل شمس سے زائد ہے یعنی $\frac{۷}{۲}$' اور چند سطر[۱] بعد کہا تقریباً $\frac{۵}{۲}$ مجموع جذب نیرین سے اعتدالین ۵۰٫۴۱″ ہر سال ہٹتے ہیں مگر اور سیاروں کی جاذبیت اُن کے فعل کی ضد ہے وہ مبادرت کو ۰٫۲۱″ گھٹاتی ہے لہذا ۵۰٫۲۰″ رہتی



مبادرت کی تصویر یہ ہے ا ب ء منطقہ پر س محلِ شمس ہے وہ اح ب معدل کے مثلاً نقطہ ہ کو اپنی طرف جذب کرتا ہے لیکن وہ زمین کی حرکت محوری سے اسی دائرہ اح ب پر جانب ا جانا چاہتا ہے دونوں تقاضوں کے تجاذب سے وہ نہ س کی طرف جائے گا نہ ا کی، بلکہ دونوں کے بیچ میں ہو کر ح کی طرف بڑھے گا اور اب ا کی جگہ اور نقطہ کہ اس سے مغربی تھا نقطہ تقاطع ہو جائیگا۔

اقول یعنی ہ کا ح کی طرف بڑھنا یُوں تو نہ ہوگا کہ ہ چھلّے سے نکل کر خط ہ ح پر بڑھ جائے بلکہ سارا ہی چھلا اس طرح بڑھے گا کہ ہ اُدھر س سے قریب ہو جائے اور ادھر ح سے تو ا اپنی اس جگہ سے باہر نکل جائے گا اور اس کی جگہ اُس کے بعد کا نقطہ ح کی طرف قریب کے نقطہ سے مل کر تقاطع پیدا کرے گا ممکن نہیں کہ معدل کا وہی نقطہ ہٹ کر تقاطع کرے کہ ہ جذب کے سبب جست کر کے اونچا ہو گیا ہے تو یہاں اہ کے قابل فاصلہ نہ رہا، لاجرم ا آگے نکل گیا اور اس کے پیچھے کا نقطہ محل تقاطع ہوا اور اب یہ شکل ہو گی

ا پہلے نقطہ تقاطع تھا جب ہ بڑھ کر ہَ کی جگہ آیا خط استوا کا حصّہ اہ اب حصہ اَ ہَ ہوا اَ موضع تقاطع سے آگے نکل گیا اور تقاطع منطقہ کے نقطہ ا سے پیچھے ہٹ کر مغرب کو پڑا تو اب ط نقطہ تقاطع ہوا کہ ح سے بہ نسبت س پہلے تقاطع کے قریب ہے تو اُن کے طور پر تقاطع دائرۃ البروج و معدل النہار یعنی خط استوا دونوں سے نوعی ہے اس کا نوعی ہونا تو ظاہر کہ تقاطع منطقے کے اجزائے غربیہ پر منتقل ہے اور اس کا یوں کہ اسے جاذبیت نے بڑھایا اور پہلے نقطے کو قائم نہ رہنے دیا ان کے طور پر غربیت کیوں ہُوئی۔

اقول اسے ہم اپنے طریقے پر توضیح کریں اگرچہ دو نصف بالائے افق و زیرِ افق کے اعتبار سے مشرق و مغرب کی تعبیر بدلتی ہے۔ ہمارا مشرق امریکہ کا مغرب ہے اور ہمارا مغرب اُس کا مشرق، مگر توالی بروج متبدل نہیں اور وہ ہر جگہ مشرق سے مغرب کو ہے۔ حمل جہاں ہو ثور اس سے مشرق میں ہے کہ اُس کے بعد طالع و غارب ہو گا

---

[۱] ص ۱۹۰ دونوں میں $\frac{۱}{۲۵}$ کا فرق ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

اور حوت مغرب میں کہ پہلے یُونہی ہر جگہ میزان سے عقرب شرقی اور سنبلہ غربی تو جو چیز توالی بروج پر انتقال کرے مثلاً حمل سے ثور میں آئے یا راس الحمل سے حمل کے دوسرے درجے میں وہ مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور جو چیز خلاف توالی متحرک ہو مثلاً حمل سے حوت کے ۳۰ سے ۲۹ میں وہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے۔ اس شکل میں اگر ا مشرق پر راس الحمل ہے تو ضرور ا ط ح ر الخ حوت، دلو، جدی الخ ہیں خواہ ا ر قوس بالائے افق ہو کہ یہ اُس سے پہلے طلوع کرتے ہیں یا قوس زیرِ اُفق کہ اب ا کہ اُدھر کا مشرق ہی ہمارا مغرب ہے اور حوت دلو جدی الخ اُس سے پہلے غروب کرتے ہیں اور اگر مشرق پر راس المیزان ہے تو ضرور بوجہ مذکور دونوں صورتوں میں ا ط ح ر الخ سنبلہ اسد سرطان الخ ہیں، اب کہ ا کی جگہ ط نقطہ تقاطع ہوا، پہلی صورت میں راس الحمل اپنی جگہ سے ہٹ کر حوت سابق کا کوئی حصہ راس الحمل ٹھہرا اور دوسری صورت میں راس المیزان ہٹ کر سنبلہ سابقہ کا کوئی نقطہ راس المیزان ہوا بہر حال نقطۂ اعتدال خلاف توالی پر بڑھا تو مغرب کو ہٹا، وھو المقصود۔

تم سمجھے کہ یُوں جاذبیت کے ہاتھوں مبادرت بن گئی، اب رد سُنئے:

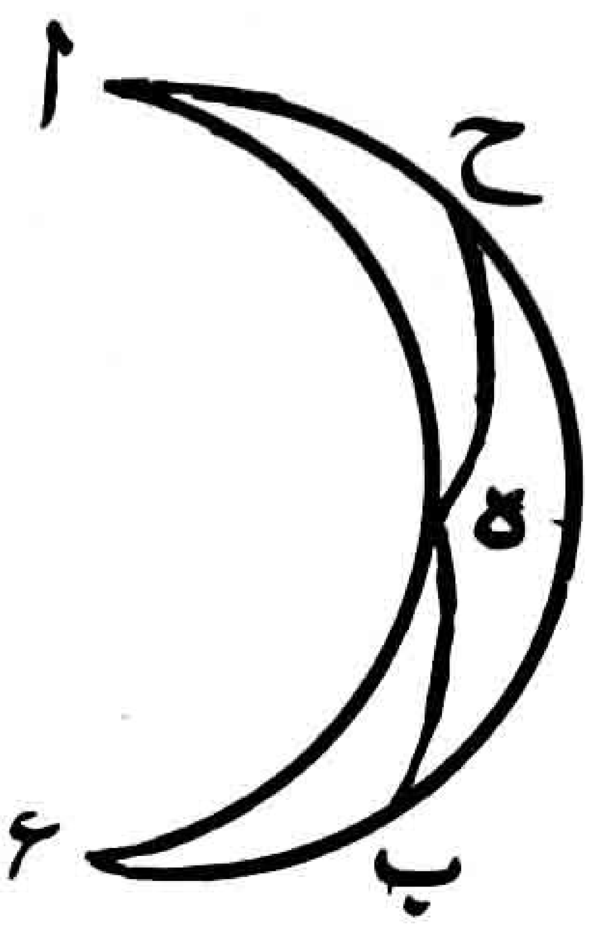
فاقول اولاً ایک سہل سوال تو پہلے یہی ہے کہ شمس کا جذب صرف خط عمود پر نہیں بلکہ تمام اجزائے مقابلہ پر ہے اگرچہ موقع عمود پر زائد، اور ظاہر ہے کہ چھلّے کے اجزاء اگرچہ ایک سمت میں نہیں کہ قوس کے ٹکڑے ہیں مگر ان کی سمتیں قوس انتظام میں منتظم ہیں ان پر جذب کے جو خطوط آئیں گے اُن کی سمتوں کا اختلاف اور رنگ کا ہوگا اور مختلف زاویے بناتے آئیں گے ہر جزء اپنے زاویے کے بیچ میں نکلے گا جو قوسی انتظام میں منتظم نہیں تو کیا وجہ کہ اجزاء متفرق نہ ہو جائیں اس کا ثبوت تمہارے ذمہ ہے کہ ان کا نکلنا ایسے ہی تناسب پر ہو گا کہ چھلّا بدستور برقرار رہے۔

ثانیاً جب عمود و منحرف کا بھی فرق اور قرب بھی مختلف، لاجرم جذب مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اجزاء متفرق اور چھلّا منتشر۔

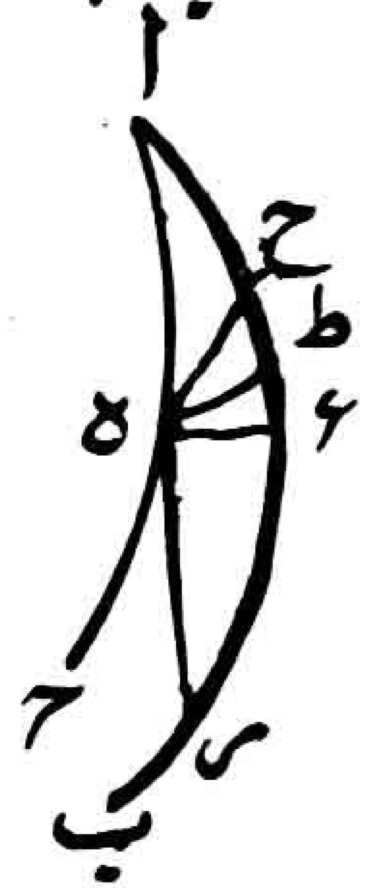
ثالثاً وسط کے جزء پر سب سے زیادہ جذب ہے اور دونوں پہلوؤں پر بتدریج متناقص تو واجب کہ چھلّے کا جزء اوسط سب سے زیادہ اپنے محل سابق سے تجاوز کرے اور دونوں طرف کے اجزاء اخیر تک بترتیب کم تو موضع تقاطع کے دونوں جزء اپنے محل سابق سے بہت کم ہٹے ہوں اور باقی کا بُعد بڑھتا جائے یہاں تک کہ جزء اوسط سب سے زیادہ اپنی پہلی جگہ سے دُور ہو جائے مگر یہاں یہ ناممکن بلکہ اس کا عکس واجب کہ جب دونوں دائروں کا نقطۂ تقاطع پیچھے ہٹا ہے تو خط استوا کی اب جو وضع ہو گی وہ پہلی وضع سے قطعاً وسط میں متقاطع ہو گی۔

marfat.com

مثلاً ا راس الحمل ب راس المیزان تھا اب راس الحمل ح پر ہوا تو واجب کہ راس المیزان ء پر ہو ح ء کو وصل کرنے والی قوس یقیناً قوس سابق ا ب سے وسط میں تقاطع کرے گی تو ثابت کہ محل تقاطع کے اجزا اپنی جگہ سے بہت زیادہ ہٹے اور پھر بُعد گھٹتا گیا، یہاں تک کہ وسط پر اصلاً نہ رہا بالکل اُس کا عکس جو جاذبیت کا مقتضٰی تھا تو جاذبیت سے مبادرت ماننا جہل محض ہے۔



رابعاً جذب نیرین کا اثر ہمیشہ متوافق ماننا جزاف ہے بلکہ کبھی متوافق ہوگا جیسے اجتماع میں اور اُس وقت مبادرت بہت سریع ہونا چاہئے کہ دسوں حصے ایک طرف کھنچ رہے ہیں اور کبھی متخالف ہوگا کبھی متعارض، جیسے اس شکل میں اب منطقہ اح خطِ استوا ء شمس ر قمر نقطہ ہ خط ا ہ پر جانا چاہتا ہے اور شمس اسے ء ہ پر کھینچتا ہے تو اس کا مقتضٰی خط ہ ح پر جانا ہوگا اور قمر ر ہ پر کشش کرتا ہے اس کا مقتضٰی خط ہ ط پر جانا ہوگا۔ اب اگر بُعد قمر سے کمی جذب اس نسبت ۷/۳ سے جو ان کے جذبوں میں ہے زائد ہے قمر کا اثر ضعیف ہوگا کم ہے شمس کا اثر سُست ہوگا برابر ہے تو دونوں اثر مساوی ہوں گے بہرحال اس پر تین مختلف اثر ہیں بحال تعارض اگر جذب نیرین ساقط ہو سیدھا ا ہ پر جائے گا مبادرت ہوگی ہی نہیں بحال تخالف اگر سُست معتدبہ نہ رہے اگر وہ اثرِ شمس ہے ہ ط پر جائے اور اثرِ قمر تو ہ ح پر ورنہ ان تینوں کے سوا چوتھا خط نکالے گا بہرطور مبادرت کی چال ہرگز منتظم نہ ہوگی حالانکہ باتفاق ارصاد منتظم ہے۔



خامساً جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یونہی ہو سکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانبِ غرب بڑھاتے اور یہ جانبِ شرق پھینکتے یا مطلقاً حرکت سے روکتے ہوں، ثانی تو بداہۃً باطل کو روکنا کار جاذبیت نہیں اور اول یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطۂ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطے سے مشرق کو ہو اُسی حالت میں متصور کہ وہ نصف شمالی میں خطِ استوا سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ء معدل کے نقطۂ ہ کو اپنی طرف کھینچے گا اور وہ آ کی طرف جانا چاہے گا اور خط ہ ح پر نکل کر منطقہ سے دُور ہوگا اور آ کے بدلے ر پر تقاطع ہوگا جو ہمارے بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر آ کے آگے اور اس سے شرقی ہے سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں ان کا میل شمالی اور جنوبی میں جنوبی ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر اوقات سیارات اس میں نیرین کے

marfat.com

موافق ہی ہوں گے نہ کہ صد نقطۂ خط استوا کے آگے بڑھنے میں کچھ رُکاوٹ پیدا کرنا مبادرت کو غربی سے شرقی کرنا چاہیے گا کہ وہ منطقہ سے قریب ہوتا ہوا جتنا بھی بڑھے بہرحال مبادرت غربیہ ہوگی۔

سادسًا فرض کیجئے کہ یہ نادر نہیں تو ہمیشہ کے لئے ہمیشہ عکس ہی لازم کہ نصف شمالی میں اُن کا میل دائمًا جنوبی ہو، اور جنوبی میں دائمًا شمالی، اور یہ قطعًا باطل۔

سابعًا قربِ قمر سے اس کی جاذبیت اقویٰ ہونے کا رَد ابحاثِ مَد کی وجہ چہارم میں گزرا۔

ثامنًا مدارین پر عمل اقویٰ ہونا عجیب ہے یعنی غایتِ بعد پر جذب اقویٰ اور جتنا قرب ہوتا جائے اضعف۔

تاسعًا حلقۂ استوائی کا بوجہ ارتفاع اقرب ماننا بھی عجیب ہے ایسا کتنا فرق ارتفاع ہے قطب سے خطِ استوا تک تقریبًا ۱۳ ہی میل کا تو فرق ہے اور مدار سے خطِ استوا تک ۲۳ درجے، ۲۷ دقیقے ہیں کہ ۲ کروڑ ۳۰ لاکھ میل سے زیادہ ہوئے شمس جب مدارین میں ہوگا قریب کے مداروں کو کھینچے گا یا پونے تین کروڑ میل سے زائد بیچ میں چھوڑ کر صرف ۱۳ میل بلندی کو جا پکڑے گا۔

عاشرًا اب واجب ہے کہ جب شمس مدار صیفی میں ہو تمام مدارات کو کہ اُس سے جانب جنوب ہیں شمالی ہوں خواہ جنوبی مع خطِ استوا سب کو جانبِ شمال کھینچے اور باقی تمام مدارات یعنی قطب شمالی تک ان کے موازی دائروں کو جانب جنوب۔ یوں ہی جس مدار پر منتقل ہو اُسے چھوڑ کر اس سے شمالیوں کو جنوب اور جنوبیوں کو شمال کی طرف جذب کرے یہاں تک کہ خط استوا پر آئے اب اسے چھوڑ کر تمام شمالیات کو جنوب اور جمیع جنوبیات کو شمال کی طرف لائے جب اس سے جنوب کو چلے سب شمالیات وخط استوا کو جانب جنوب کشش کرے باقی کو جانب شمال، غرض نہ خط استوا بلکہ زمین کا ہر چھلا اس کے موازی ہے جانب شمس کھینچے مدار صیفی سے باہر جتنے چھلے ہیں سب ہمیشہ جنوب کو بڑھیں اور مدار شتوی سے جتنے باہر ہیں سب ہمیشہ شمال کو تو زمین قطبین پر سے روز بروز خالی ہوتی جائے اور مدارین کے اندر چھلے ہیں وہ ہمیشہ بر ودمات میں رہیں کبھی جنوب کو ہٹیں کبھی شمال کو، دیکھو کیا اچھی مبادرت اعتدالین بنی۔

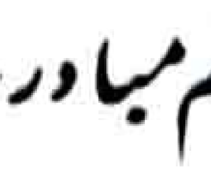
حادی عشر خط استوا پر فعل باطل ہونے کے کیا معنی، اب منطقہ کی طرف نہ کھینچے اپنی طرف تو کھینچے گا تو لازم کہ تقاطع کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر نہ صرف آگے بڑھے بلکہ اونچا ہو جائے۔

ثانی عشر یہ اپنی طرف کھینچنا خطِ استوا ہی پر نہیں بلکہ ہر مدار پر ہوگا دن کو ادھر کے نقطے کو اونچ

---

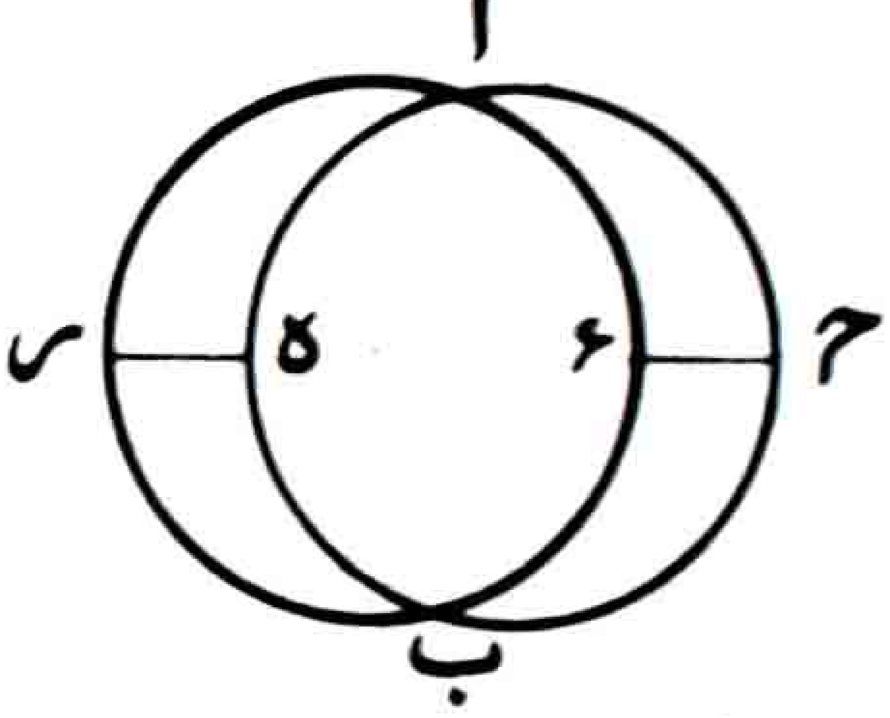
[1] ص ۱۱۲ ، ۱۲ وغیرہ۔

marfat.com

کرے گا رات کو اُدھر کے نقطے کو تو لازم کہ مابین المدارین زمین بہت اُونچی ہو جاتی اور قطر استوائی پر سال زیادہ ہوتا جاتا اور شکل زمین بمرور زماں یہ ہوتی  یہ ہے تمہاری جاذبیت اور اس کے ہاتھوں نظم مباورت۔

(۲۳) میل کلی ہمیشہ کم ہوتا جاتا ہے زمانہ اقلیدس میں ۲۴ درجے تھا اس لئے اُس نے مقالہ رابعہ میں دائرے میں ۱۵ ضلع کی شکل بنانے کا طریقہ لکھا اور اب ۲۳° ۲۷′ ہے اس کی وجہ[1] بھی وہی بتائی کہ آفتاب خطِ استوا کے چھلے کو منطقہ کی طرف کھینچتا ہے اصول الہیاۃ میں اس پر یہ طرہ بڑھایا کہ نصف چھلے کو جو آفتاب سے قریب ہے منطقہ سے نزدیک کرتا ہے اور دوسرے نصف کو دُور۔ مگر اُس کی دُوری اُس کی نزدیکی سے کم ہے لہٰذا قُرب ہی بڑھتا ہے اور پھر گھٹے گا بھی، ان نصفوں میں فاصل وہ خط ہے کہ دونوں نقطۂ اعتدال میں واصل ہے وہ اس دوری کا محور ہے۔

اقول اولاً جب دو[2] عظیمے مثلاً ا ء ب، ا ح ب متقاطع ہوں اور اُن کا تقاطع نہ ہوگا مگر نصف پر ہر نصف منتصف پر، ان میں غایت بُعد ہوگا جسے میل کلی و بُعدِ اعظم کہتے ہیں جیسے ح ء، ہ ر اور یہ قوس اس زاویہ آ یا ب کا قیاس ہوگی اور بداہۃً دونوں زاویے ا ح ء، ہ ا ر متساوی ہیں تو وجوباً ح ء، ہ ر دونوں قوسیں برابر ہیں تو محال ہے کہ ایک نصف مثلاً ا ح ب کو ا ء ب سے قریب کرے اور دوسرے نصف ا ہ ب کو ا ر ب سے بعید بلکہ جتنا ایک اِدھر کے نصف سے قریب ہوگا وجوباً اُتنا ہی دوسرا نصف دوسرے نصف سے قریب تر ہو جائے گا ورنہ دائرے کے ٹکڑے ہو جائیں گے۔



ثانیاً اس قریب و بعید کرنے میں تفاوت کے کیا معنے!

ثالثاً چھلے کے دونوں نصف ہر روز آفتاب سے قُرب و بُعد بدلتے ہیں دن کو جو نصف قریب ہے شب کو بعید ہوگا و بالعکس تو دن کا عمل رات میں باطل، رات کا عمل دن میں زائل، اور سال بسال میل کی کمی غیر حاصل۔

رابعاً کیا دلیل ہے کہ عمل کبھی یک زمانے کے بعد منعکس ہوگا اور میل کہ گھٹتا جاتا ہے، پھر بڑھنے لگے گا یا جو مُنہ پر آیا دعویٰ کر ڈالا یہاں تک کہ لکھ دیا کہ ابد الآباد تک یونہی کبھی گھٹتا کبھی بڑھتا رہے گا۔

۱؎ ص ۱۸۶ و ص ۱۹۰ نیز ح ص ۱۷۶۔

۲؎ ص ۱۵۸ ۱۲۔

marfat.com

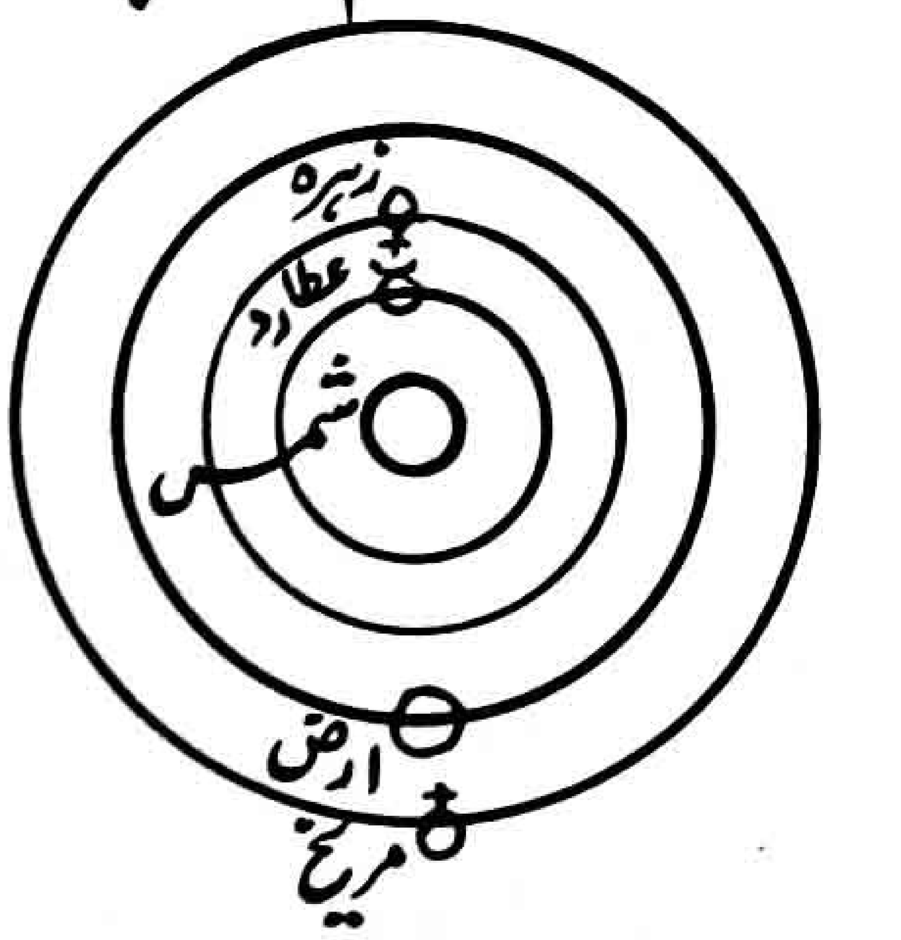
خامسًا کبو، مبادرت دونوں متلازم اور ایک علت کے معادل ہیں جب کبو منعکس ہوگا اور میل بڑھے گا ضرور خطِ استوا منطقہ سے دُور ہوتا جائے گا اور تقاطع غرب سے شرق کو آئے گا کبھی ایسا سُنا یا قدیم و جدید میں کسی کا ایسا زعم ہوا یا تحکمات بے سروپا ہی کا نام تحقیق جدید ہے۔

(۲۴) مرکزِ شمس تحت حقیقی ہے جو اس سے قریب ہے نیچے ہے اور بعید اوپر۔

اقول یہ مضمون ہیأتِ جدیدہ سے بوجوہ ثابت:

اولًا صاف تصریح[1] کہ شمس ہی ثقیل حقیقی ہے باقی سب اضافی، ہر ایک بقدر اپنے ثقل کے مرکزِ شمس سے قرب چاہتا ہے اور اُس سے زیادہ قرب سے بھاگتا ہے مع اس اقرار[2] کے ثقل کا کام جانبِ زیریں کھینچنا ہے، تو روشن ہوا کہ مرکزِ شمس ہی تحت حقیقی ہے۔

ثانیًا ہماری طرح یہ بھی زہرہ وعطارد کو سفلیین اور مریخ و مافوقہ کو علویات کہتے ہیں ہمارے طور پر تو اس کی وجہ صحیح و ظاہر ہے کہ مرکزِ زمین تحت حقیقی ہے زہرہ وعطارد اُس سے قریب ہیں اگرچہ اپنے بُعد ابعد پر ہوں اور مریخ و مافوقہ بعید اگرچہ بُعد اقرب پر ہوں لیکن ان کے طور پر یہ نہیں بنتی کہ ہیأت جدیدہ کے زعم میں بارہا مریخ زمین سے قریب اور زہرہ وعطارد دُور ہوتے ہیں زیجات سنویہ لعینی المکنون میں دیکھئے گا کہ جابجا کتنے کتنے دن زمین سے بُعد مریخ کے لوگارثم میں عدد صحیح ۹ ہے کہ کسر محض ہوئی اور زہرہ وعطارد میں صفر کہ احاد صحاح کا مرتبہ ہوا۔ سب میں زیادہ تفاوت کا مقام وہ ہے کہ دونوں شمس کے ساتھ قران اعلیٰ میں ہوں اور مریخ مقابلے میں اس صورت پر ظاہر ہے کہ اس وقت مریخ زمین سے قریب ہوگا اور زہرہ وعطارد دور ہیأت جدیدہ نے اس وقت زمین سے عطارد کا بُعدِ اعظم ۱۳۵۶۳۱۰۴۹ تیرہ کروڑ میل سے زائد اور زہرہ کا ۱۵۹۵۵۱۴۳۶ سولہ کروڑ میل کے قریب اور مریخ کا بُعد اقل ۲۶۳۸۸۹۸۵ کہ پونے تین کروڑ میل بھی نہیں تو اگر مرکزِ زمین تحت حقیقی ہو تو لازم کہ بارہا مریخ نیچا اور زہرہ وعطارد اوپر ہوں، حالانکہ ایسا نہیں، لاجرم مرکزِ شمس کو تحت حقیقی لیا کہ زہرہ وعطارد ہمیشہ اس سے قریب ہیں اور مریخ بعید۔



ثالثًا صاف تصریح[3] ہے کہ زہرہ وعطارد کا مدار مدارِ زمین کے اندر ہونے کے سبب ان کو سفلیین

---

[1] ح ص ۲۹ ۱۲ [2] ح ص ۳۴

[3] ص ۲۷۴ ح ص ۹۶ ۱۲

کہتے ہیں اور مریخ وغیرہ کا مدار مدارِ ارض سے باہر ہونے کے باعث اُن کو علویات۔ظاہر ہے کہ یہ علو وسفل اضافی ہیں یعنی زہرہ وعطارد کا مدار اندر ہونے کے سبب تحت حقیقی سے بہ نسبت مدار ارض نزدیک تر ہے اور مریخ وغیرہ کا دُور تر کُھل گیا کہ اُن کے نزدیک مرکز شمس ہی تحت حقیقی ہے یہ ہے ہیأتِ جدیدہ اور اُس کی تحقیقات ندیدہ تمام عقلائے عالم کے خلاف اس نمبر کا پُورا مزہ فصل سوم میں کُھلے گا ان شاء اللہ تعالےٰ۔

(۲۵) خلا ممکن بلکہ واقع ہے بذریعہ آلہ کسی ظرف یا مکان کو ہوا سے بالکل خالی کر لیتے ہیں۔

اقول یہ ان کا مزعوم جابجا ہے، آلہ ایئر پمپ کا ذکر نمبر ۱۸ میں گزرا، فلسفہ قدیمہ خلا کو محال مانتا ہے، ہمارے نزدیک وہ ممکن ہے مگر زرّاقات[ع] وسرّاقات وغیرہا کی شہادت سے عادۃً محال، اور ہوا بہت متخلخل جسم ہے کیا دلیل ہے کہ بذریعہ آلہ بالکل نکل جاتی ہے جزوِ قلیل متخلخل ہوکر سارے مکان کو بھر دیتا ہے جو بوجہ قلّت قابلِ احساس نہیں ہوتا۔نیوٹن[۱] نے لکھا اگر زمین کو اتنا دباتے کہ مسام بالکل نہ رہتے تو اُن کی مساحت ایک انچ مکعب سے زیادہ نہ ہوتی جب یہ عظیم کرہ جس کی مساحت[۲] دو کھرب السٹھ ارب تینتالیس کروڑ چھیانوے لاکھ ساٹھ ہزار

ع زرّاقہ پچکاری، سرّاقہ نچورا۔اس کا تنگ منہ اور نیچے باریک سوراخ پانی بھر کر اوپر انگوٹھے سے دبالو پانی نیچے نہ گرے گا کہ ہوا کے جانے کی کوئی جگہ نہ ہوگی پانی گرے تو خلا لازم آئے، انگوٹھا اٹھالو تو اب گرے گا کہ نیچے سے جتنا پانی نکلے گا اُوپر سے اُتنی ہَوا داخل ہوگی، ڈاٹ پچکاری کے نتھنے تک دبا کر پانی پر رکھ کر کھینچو پانی چڑھ آئے گا کہ ڈاٹ کے نکلنے سے جگہ خالی ہوگی اس خلا کو بھرے اور جب پانی بھر جائے اور ڈاٹ سے منہ بند ہو جُھکانے سے پانی نہ گرے گا جیسے نچورے سے نہ گرتا تھا کہ خلا نہ لازم آئے، مدّت ہُوئی میں ایک مشہور طبیب کے یہاں مدعو تھا گرمی کا موسم تھا حقّہ بھر کر آیا نے خشک تھی دُھواں نہ دیا میں نے اسے کہا تازہ کرو۔اب دُھواں دینے لگا۔میں نے حکیم صاحب سے وجہ پُوچھی، کچھ نہ بتائی، میں نے کہا جب نے خشک تھی مسام کُھلے ہوئے تھے پینے کے جذب سے جتنی ہَوا نَے کے اندر سے مُنہ میں آتی اُس کے قریب باہر کی ہَوا مسام کے ذریعہ سے نَے کے اندر آجاتی جگہ بھر جاتی اور دُھوئیں تک جذب کا اثر نہ پہنچا تازہ کرنے سے مسام بند ہو گئے اندر کی ہوا پینے سے کھینچی اور باہر کی آنہ سکی لاجرم خلا بھرنے کو دُھواں نے میں آیا ۱۲ منہ غفرلہٗ۔

[۱] ط صـ۲۱ ۱۲

[۲] ص صـ۲۶۶ میں اس سے بھی زائد بتائی دو کھرب ساٹھ ارب اکسٹھ کروڑ تیس لاکھ میل مگر ہم نے مقررات جدیدہ پر حساب کیا تو اُسی قدر آئی ہم نے اپنے رسالہ الھنیئ النمیر[ف] میں ذکر کیا ہے کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: رسالہ الھنیئ النمیر فی الماء المستدیر فتاوی رضویہ جلد ۲ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں ہے۔

marfat.com

میل ہے دب کر ایک انچ رہ جاتا تو ہوا کہ اُس سے کثافت میں ہزاروں درجے کم ہے کیا ایک تل بھر پھیل کر کروڑوں مکانوں کو نہ بھر سکے گی۔

تنبیہ لطیف: اقول اہل انصاف دیکھیں سردار ہیأت جدیدہ نیوٹن نے کیسی صریح خارج از عقل بات کہی کرۂ زمین اگر دب کر ایک انچ مکعب رہ جائے تو:

۱۱۰۵۹۲

اولاً یہ سارا کرہ کہ کھربوں میل میں پھیلا ہوا ہے صرف ایک لاکھ دس ہزار پانسو بانوے ذرّوں کا مجموعہ ہو، ہر ذرہ بال کی نوک کے برابر، اس لئے کہ گز اڑتالیس انگل ہے، ہر انگل ۶ جو، ہر جو دُم اسپ ترکی کے ۶ بال، تو گز ۱۷۲۸ بال کی نوک ہے اسے ۳۶ پر تقسیم کئے سے انچ میں ۴۸ بال ہوئے تو زمین کہ صرف ایک انچ مکعب کے لائق ہے ۱۱۰۵۹۲ ذرّوں ہی کا مجموعہ ہوئی، یہ کیسا کھلا باطل ہے، اتنے ذرّے تو اب ایک انچ مکعب مٹی میں ہوں گے باقی کھربوں میل کا پھیلاؤ کدھر گیا۔ یوں نہ ظاہر ہو تو ایک خط میں دیکھ لیجئے جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لوقطر + ۰۶۴۴۹۱۴۹۹ = لومحیط۔ اور اصول الہندسہ مقالہ ۷ شکل ۱۰ میں ہے کہ سطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ = سطح کرہ۔ اور اسی کی شکل ۱۴ میں ہے کہ $\frac{\text{سطح کرہ}}{6}$ × قطر = مساحت جرم کرہ لہذا لوگارثم مذکور سے ۶ کا لوگارثم ۰۷۷۸۱۵۱۳ کم کر کے سہ چند لوگارثم قطر میں شامل کیا ۳ لو قطر + ۱۷۶۱۸۹۹۸۶ء = لومساحت کرہ ہوا تفتیش تازہ ترین زمین کا قطر معدل ۷۹۱۳۶۰۸۶ میل ہے۔ لو ۳ × ۳۶۸۹۸۲۴۵۹ = ۱۱۶۶۹۵۰۳۷۷ + ۱۷۶۱۸۹۹۸۶ء = ۱۱۶۱۴۰۳۶۳ العدد ۲۵۹۴۳۹۶۶۰۰۰۰ وھو المطلوب ۱۲ منہ غفرلہ۔

نوٹ: ہمارا یہ طریقہ مختصر ہے اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے رسالہ مذکورہ میں بیان کیا کہ دو لوقطر + ۹۹ ۰۸۹۵ ۶ ۱ = لومساحت دائرہ پھر $\frac{2}{3}$ مساحت دائرہ عظیمہ × قطر = مساحت کرہ اس لئے کہ اصول الہندسہ مقالہ ۱۲ شکل ۲ میں ثابت ہوا ہے کہ ربع مسطح قطر و محیط = مساحت دائرہ ہے اور مقالہ ۷ شکل ۱۰ میں ہے کہ مسطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ = مساحت سطح کرہ تو سطح کرہ چار مثل سطح عظیمہ ہوئی اور اسکا مسدس × قطر = مطلوب ۰۰ ۱۶۸۹۵۰۸۹۹ آ میں ۲ کا لو ۰۳۰۱۰۳۰۰ جمع اور ۳ کا لو ۰۴۷۷۱۲۱۳ تفریق کرو خواہ ۴ کا لو ۰۶۰۲۰۶۰۰ جمع اور ۶ کا لو ۰۷۷۸۱۵۱۳ = تفریق کرو، بہرحال حاصل ۱۷۶۱۸۹۹۸۶ آ ہے ۲ لوقطر پہلے تھا اور ایک اب بڑھا لہذا ۳ لوقطر ہوا ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

کُرہ زمین ایک انچ ہوتا اسکا قطر تقریباً سوا انچ ہوتا یعنی[1] ۹۰۰۷۰۴۲۲٫۱ جس میں بالی کی نوک کے برابر ذرّے صرف ۵۹۶۵۵۳۶۴۵ ہو سکتے پُورے ساٹھ سمجھئے، بس یہ کائنات قطر زمین کی ہوتی اور اب ایک انچ طول کی خاک میں گِن لیجئے اتنے ذرّے فی الحال موجود ہیں تو باقی ۸ ہزار میل کا خط کہاں سے بنا!

ثانیاً جب قطر میں ساٹھ[۶۰] ہی ذرّے ہوئے اور وہ ہے ۱۲۰۰ درجے اور زمین کا درجہ قطریہ ۶۶ میل کے قریب ہے یعنی ۶۵٫۹۴۲۳ میل کہ نصف قطر معدل ۳۹۵۶٫۵۴۳ میل ہے تو سبب اُس سمٹنے کے بعد پھیل کر حالت موجودہ پر آتی ہر ذرّہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر ہوتا تو زمین محسوس ہی نہ ہوسکتی۔

ثالثاً اگر بفرضِ غلط یہ منزلوں کے فاصلے پر ایک ایک ذرّہ دوسرے سے جُدا نظر بھی آتا تو کوئی مجنون ہی اسے جسم واحد گمان کرتا۔

رابعاً زمین پر انسان حیوان کا بسنا چلنا درکنار کوئی مکان تعمیر ہونا محال ہوتا کہ ہر دو ذرّے کے بیچ میں ۱۳۲ میل کا خلا ہے۔

خامساً اگر لوگ ہوا میں معلّق بستے بھی تو امریکہ کے ہندوستان سے دکھائی دیتے اور ہندوستان کے امریکہ سے، اور شمس و قمر و کواکب کا طلوع غروب سب باطل ہوتا کہ منزلوں کے خلا میں متفرق ذرّے کیا حاجب ہوتے۔ یہ سب حالتیں زمین کی حالت موجودہ میں لازم ہیں کہ یہ وہی حالت تو ہے جو سمٹ کر پھیلنے کے بعد ہوتی۔ سمٹنے سے اجزاء کم و بیش نہیں ہوجاتے تو اب بھی قطرِ زمین وہی ۶۰ ذرّے بھر ہے اور سارے کُرے

---

[1] اس لئے کہ بحکم تعکیس لومساحت کرہ - ۶٫۱۸۹۹۸۶آ / ۳ = لو قطر یہاں مساحت ایک ہے نہ صفر۔ عدد مذکور = ۱۰۰۱۴٫۶۲۸ ÷ ۳ = ۱۳٫۹۶۳۶٫۱۳ ۶۰٫۰ عددش ۹۰۰۷۰۴۲۲٫۱ یعنی ایک انچ مع کسر مذکور کہ قریب ربع ہے۔

فائدہ: اقول یُونہی کُرہ جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے گا اُس کا قطر تقریباً سوایا ہوگا اور قطر جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے کرہ وہ اس سے ۱۳۱/۲۵۰ یعنی ۱۳/۲۵ ہوگا اور بالتدقیق ۶۵۲۳۵۹۸۹٫۰ کہ جب قطر ایک ہے اس کا لوگارثم اور سہ چند لوگارثم سب صفر ہوا تو لومساحت کرہ صرف ۱۸۹۹۸۶٫۶ آرہا جس کا عدد وہی مذکور ہے اور اس ۱۳۴ سے مقدار قطر کی کُرہ پر زیادت متوہم نہو کہ قطر میں اُس مقدار کی پہلی قوت ہوگی اور کُرے میں تیسری۔ یہیں دیکھئے کہ قطر میں ۶۰ ذرّے ہُوئے یعنی ایک انچ میں ۴۸، اور کُرے کی ایک انچ میں ۱۱۰۵۹۲ کہ ۴۸ کی مکعب ہے اس کی تصدیق یُوں ہوسکتی ہے کہ سوا انچ قطر میں ذرّے ۵۹۶۵۵۳۶۴۵ لوگارثم ۸٫۷۷۴۹۰۸۳ × ۳ = ۹ ۲۴۹٫۵۱۳۲۴ + ۱۸۹۹۸۶٫۶آ = ۵٫۰۴۳٫۲۳۵ = لومساحت انچ مکعب اس کا عدد وہی ۱۱۰۵۹۲ عدد ذرّات کُرہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

میں کل جمع ۱۱۰۵۹۲ ذرّے۔ اگر کتنے اجزائے دیمقراطیسیہ بال کی نوک سے چھوٹے ہیں تو وہ قطر میں ۶۰ نہیں بہت ہیں۔

اقول ایسے کتنے بہت ہیں ایسے کتنے چھوٹے ہیں ذہنی تقسیم میں کلام نہیں جس پر کہیں روک نہیں، ایک خشخاش کے دانہ پر دائرۂ عظیمہ لے کر اس کے ۳۶۰ درجے، ہر درجے کے ۶۰ دقیقے، ہر دقیقے کے ۶۰ ثانیے۔ یونہی عاشرے اور عاشرے کے عاشرے تک جتنے چاہئے حساب کر لیجئے، کیا یہ جس میں متمایز ہو سکتے ہیں، یہ فلک شمس جسے تم مدارِ زمین کہتے ہو جس کا محیط دائرہ ۵۸ کروڑ میل سے زائد ہے۔ ہم فصل اوّل میں ثابت کرینگے کہ اس کا عاشرہ ایک بال کی نوک کے سوا لاکھ حصّوں سے ایک حصّہ ہے تقسیم حسّی میں کلام ہے جس کا انتفا اجزاء دیمقراطیسیہ میں لیا گیا ہے اور شک نہیں کہ بال کی نوک کا پچاسواں حصہ بھی حِسًّا جُدا نہیں ہو سکتا تو جزء دیمقراطیسی زیادہ سے زیادہ ایک ذرّے میں پچاس رکھ لیجئے، نہ سہی ہر بال کی نوک میں ۱۳۲ فرض کیجئے اب تو کوئی گلہ نہ رہا اور کاسے میں آش بدستور، جب ہر ذرّہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر تھا اب ہر جزء دوسرے سے میل میل بھر کے فاصلے پر ہوا، اب کیا اس کا قطر بال کی ۶۰ نوک سے بڑھ جاتا ایک نوک کے حصّے کتنے ہی ٹھہرا وایت کیا زمین محسوس ہو سکتی، اب کیا جسم واحد سمجھی جاتی، اب کیا اس پہ کھڑا ہونا یا مکان ممکن ہو جاتا اب کیا اُدھر کی آبادی اِدھر نظر نہ آتی، اب کیا چاند سورج یا کوئی تارا غروب کر سکتا، ہر دو جزء میں ایک میل کا فاصلہ کیا کم ہے، ملاحظہ ہو یہ ہیں ان کی تحقیقاتِ جدیدہ اور یہ ہیں ان کے اتباع کی خوش اعتقادیاں کہ متبوع کیسی ہی بے عقلی کا ہذیان لکھ جائے یہ اٰمنّا کہنے کو موجود۔

اخیر میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحت کی تمامتر کوشش کے باوجود

(۲۶) آسمان کچھ نہیں فضائے خالی نامحدود و غیر متناہی ہے[۱] ایک پتھر کہ پھینکا جائے اگر جذبِ زمین و مزاحمت ہوا وغیرہ نہ روکیں تو ہمیشہ یکساں رفتار سے چلا جائے کبھی نہ ٹھہرے زمین کو کششِ آفتاب حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ مساوی حرکت سے سیدھی ایک طرف چلی جاتی۔ یہ اُن کی خام خیالیاں ہیں۔ آسمان پہ ایمان ہر آسمانی کتاب ماننے والے پر لازم اور بُعد موجود قطعاً محدود لامتناہی ابعاد دلائل قاطعہ سے مردود۔

(۲۷) اگلے[۲] تو غلطی میں پڑ کر وجودِ فلک کے قائل ہوئے اور ہم پچھلے (یعنی) ہیأت جدیدہ والے اگرچہ آسمان نہیں مانتے پھر بھی حسابی غلطیوں اور ہندسی خطاؤں کے رفع کے لئے ان تمام حرکات و دوائر کو اگلوں کی طرح ایک کرہ کے مقعر میں مانتے ہیں جو منتہائے نظر راصد پر ہے اور اس کا مرکز مرکزِ زمین۔

۱؎ ح ص۲۴ وغیرہ ط ص۱۷ ۱۲۔ ۲؎ ط ص۵۶ ۱۲

۳؎ ح ص۲۶ اور اسی کا اشارہ ص ص۲۳ میں ہے ۱۲

marfat.com

اقول اولاً یہ اقرار غنیمت ہے کہ بے آسمانی کُرہ ماننے حساب میں غلطی اور ہندسی اعمال میں خطا پڑتی ہے مگر یہ منطق نرالی ہے کہ وہی غلط ہے جس کے ماننے سے غلطیاں رفع ہوتی ہیں۔

ثانیاً تمام عُقلا تو ان دوائر کو آسمانی کُرہ کی محدب پر مانتے ہیں مگر یہ انھیں کیونکر راست آتا کہ فضائے نامحدود کا محدب کہاں، لہذا مقعر لیا اب اس کو بھی تحدید درکار، وہ انتہائے نظر راصد سے لی، تحدید تو اب بھی نہ ہوئی، راصدوں کی نظریں مختلف ہیں، اور سب سے تیز نظر کا لیا جائے تو آگے آلات ہیں اور اُن کی قوتیں مختلف، سب سے قوی قوّت کا لیا جائے تو اُس کی بھی حد نہیں، روز نئے آلے ایجاد ہوتے ہیں۔ نگاہ مجرد ہو یا مع آلہ اس کی اپنی انتہا اس سقفِ نیلی پر ہے جسے ہیأتِ قدیمہ نہایت عالم نسیم کُرہ بخار کہتی ہے اور جدیدہ ایک محض موہوم حدّ نظر اور حقیقت میں وہ اس آسمانِ دنیا یعنی فلکِ قمر کا مقعر ہے، اس کے بعد روشن اجرام نہ ہوتے تو کچھ نظر نہ آتا اور روشن اجرام زاویہ بابصار بننے کے لائق بُعد پر کتنے ہی دور لئے جائیں نگاہ اُن تک پہنچے گی تو واقع میں کوئی حد نہیں، ہاں یہ کہئے کہ کل جب تک یہ آلات نہ نکلے تھے جہاں تک نگاہ پہنچتی تھی اُس بُعد پر یہ مقعر و دوائر بنتے تھے آلات بن کر ان سے زائد پر ہوئے اور جو آلہ قوی تر ایجاد ہوتا گیا یہ کُرہ عالم اونچا ہوتا گیا اور آئندہ یُوں ہی ہوتا رہے گا حد بندی کچھ نہیں کیونکہ حساب و ہندسہ کی غلطیاں رفع کرنے کو ایک غلط بات ماننا درکار ہے جیسی بھی ہو۔

ثالثاً سماوی کُرہ واقعی خواہ فرضی بالطبع ایسا ہونا لازم کہ تحت حقیقی سے اُس تک بُعد ہر جانب سے برابر ہوا، اس کے کوئی معنی نہیں کہ یہ مقعر ایک طرف زیادہ اونچا ہے دوسری طرف کم، تو اسے مرکزِ شمس پر لینا تھا کہ وہی تمھارے نزدیک تحت حقیقی ہے ۲۴ مگر مجبوری سب کچھ کراتی ہے وہ حسابی و ہندسی غلطیاں یونہی رفع ہوتی ہیں کہ باتباعِ قُدما مرکزِ عالم مرکزِ زمین پر لیا جائے۔

رابعاً مرکزِ زمین ہو یا مرکزِ شمس یا کوئی ایک مرکز معین ہیأت جدیدہ سب دوائر کو جن سے ہیأت کا نظام بنتا ہے ایک مرکز پر مان سکتی ہی نہیں جس کا بیان عنقریب آتا ہے اور بے ایک مرکز پر ماننے ہیأت کا نظام سب درہم و برہم، غرض بیچارے ہیں مشکل میں، دوائر اور ان کے مسائل سب قُدما سے سیکھے اور اُنھیں کی طرح اُن سے بحث چاہتے ہیں مگر جدید مذہب والا بننے کو اصولِ معکوس لئے اب نہ وہ بنتے ہیں نہ یہ چھوٹتے ہیں، سانپ کے منہ کی چھچھوندر ہیں۔ آسمان گما کر سورج تھما کر جاذبیت کے مثل ہاتھوں سیارے گھما کر چار طرف ہاتھ پاؤں مارتے ہیں اور بنتی کچھ نہیں۔ بعونہٖ تعالٰی یہ سب بیان عیاں ہو جائے گا وباللہ التوفیق۔

(۲۸) زمین کے خطِ استوا کو جب مقعر سماوی تک لے جائیں تو ایک دائرۂ عظیمہ پیدا ہوگا کہ

marfat.com

کرۂ فلک کے دو حصّے مساوی کردے۔ یہ خط اعتدال یا آسمانی خط استوا یعنی مُعدل النہار ہے دائرہ عظیمہ وہ دائرہ ہے کہ کُرہ کے دو برابر حصّے کردے۔

اقول اتنی قدما سے سیکھ کر ٹھیک کہی مگر ہیأت جدیدہ ہرگز اسے ٹھیک نہ رکھے گی جس کا بیان بعونہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے۔ حدائق نے اس میں ایک مہمل اضافہ کیا کہ منطقۂ حرکت یومیہ زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے عالمِ علوی میں مُعدل النہار اور زمین پر خطِ استوا پیدا ہوتا ہے۔

اقول خطِ استوا ہی تو وہ منطقہ ہے اُسے قاطع عالم ماننے سے خود اس کا پیدا ہونا عجیب ہے۔

(۲۹) تمام مباحث ہیأت کی امہات دوائر دو دائرے ہیں مُعدل النہار کہ گزرا، دوسرا دائرۃ البروج اس کی تعیین ہیأت جدیدہ کے اضطراب دیکھے، سیکھا اسے بھی قُدما سے، اور بے اس کے ہیأت کے کام احکام چل نہیں سکتے۔ ناچار ابحاث واحکام میں بھی قدما کی تقلید کی مگر بیخبر کہ ہیأتِ جدیدہ کے غلط اصول ان کا تھل بیڑا نہ رکھیں گے نہ تمھیں دائرۃ البروج کی صحیح تعریف کرنے دیں گے۔ اصول علم الہیأت میں کہا زمین اپنے دورۂ سالانہ گرد شمس سے جو دائرہ عظیمہ بناتی ہے وہ دائرۃ البروج ہے اس کی سطح معدل پر ۲۳ درجے، ۲۷ دقیقے کچھ ثانیے مائل ہے یہ بارہ برج مساوی پر تقسیم ہے جن میں چھ خط استوا سے شمال کو ہیں چھ جنوب کو، ہر برج ۳۰ درجے حدائق میں کہا یہ دائرہ مدار زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے فضائے علوی میں حادث ہوتا ہے۔

اقول اولاً یہ سب غلط ہے بلکہ مدارِ شمس (جسے یہ مدارِ زمین کہتے ہیں) مرکزِ عالم سے جدا مرکز پر واقع ہے تو اُس کے قطر کا ایک نقطہ مرکزِ عالم سے غایت بُعد پر ہے جسے اوج کہتے ہیں دوسرا غایت قُرب پر جسے حضیض، جن کی تصویر ۳۳ میں آتی ہے مرکزِ عالم پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں کہ منطقہ وممثل ہے اس دائرے کو قاطع عالم یعنی محدب فلک الافلاک پر اس کے موازی جو دائرہ بنا وہ دائرۃ البروج ہے جس کا مرکز مرکزِ عالم ہے ہمارے بیان کا حق اور اُن کے مزعوم کا باطل ہونا ابھی خود اُن کے اقراروں سے کُھلا جاتا ہے اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً اس سے قطع نظر ہو تو طریق علمی سے مشابہ وہی ہے جو حدائق میں کہا نہ کہ نفس مدار کو دائرۃ البروج ماننا جس سے اوپر ڈیڑھ سو کے قریب مدار موجود ہیں اور سب کی مباینت اس سے لی جاتی ہے جو اسے مقعر سماوی سے اتنا نیچا لینے پر نہیں بن سکتی۔

ثالثاً مدار زمین تو بعض مانتے ہو دائرۃ البروج دائرہ کیسے ہوا اور مجاز کا دامن تھامنا کام نہ دے گا کہ میل وعرض ہما کے مؤامرات علم مثلث کروی پر مبنی اور وہ دوائر تامہ ہی میں جاری۔

(۳۰) مُعدل النہار و دائرۃ البروج کا تقاطع تناصف پر ہے یعنی نقطتین اعتدال سے دونوں کی تنصیف کُروی ہے، ہیأت جدیدہ میں بھی جتنے کُرے بنتے ہیں سماوی خواہ ارضی جن کو گلوب کہتے ہیں سب

marfat.com

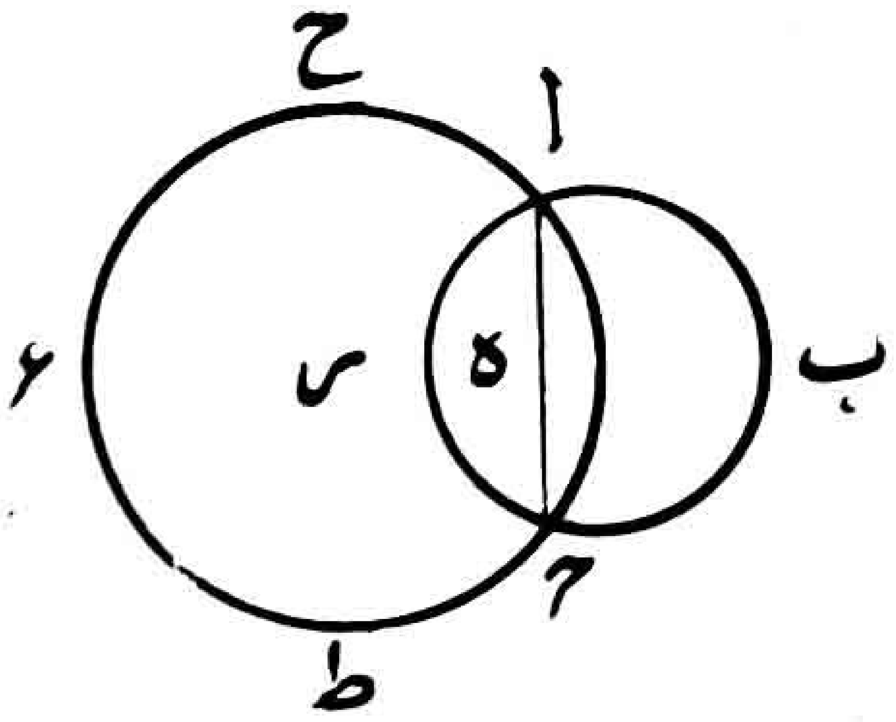
میں دیکھ لو دونوں دائرے متناصف ملیں گے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ہر بچہ آگاہ ہے جس نے قدیمہ خواہ جدیدہ کسی ہیأت کے دروازے میں پہلا قدم رکھا ہو۔ نیز ابھی نمبر ۲۹ میں اصول علم الہیأت سے گزرا کہ ایک نقطۂ اعتدال سے دوسرے تک دائرۃ البروج کے ۱۸۰ درجے ہیں یہ اس کی تنصیف ہوئی اور اور اُسی سے نمبر ۲۳ میں گزرا کہ خطِ استوا کے نصفین کی تحدید انھیں دو نقطۂ اعتدال سے ہے، نیز اسی کے نمبر ۵۹ میں ہے کہ یہ دونوں عظیمے ایک دوسرے کو دو نقطۂ متقابل پر قطع کرتے ہیں ظاہر ہے کہ دائرے پر متقابل نقطے وہی ہوتے ہیں جن میں نصف دور کا فصل ہو اور سب سے صاف تر ۱۵۷ میں کہا کہ دونوں نقطۂ اعتدال میں مطالع یعنی مُعدّل کی قوس ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یعنی دائرۃ البروج خطِ استوا کو دو نقطۂ متقابلہ پر قطع کرتا ہے جن میں فصل ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یہ برہان ہے اس پر کہ دائرۂ بروج دائرۂ عظیمہ ہی ہے کہ سوا عظیمہ کے کوئی دائرہ خطِ استوا یعنی مُعدّل کو اس طرح قطع نہیں کرسکتا غرض یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ہیأتِ جدیدہ وجملہ عُقلائے عالم سب کا اتفاق ہے۔

اقول اب اسے تین نتیجے بدیہی طور پر لازم:

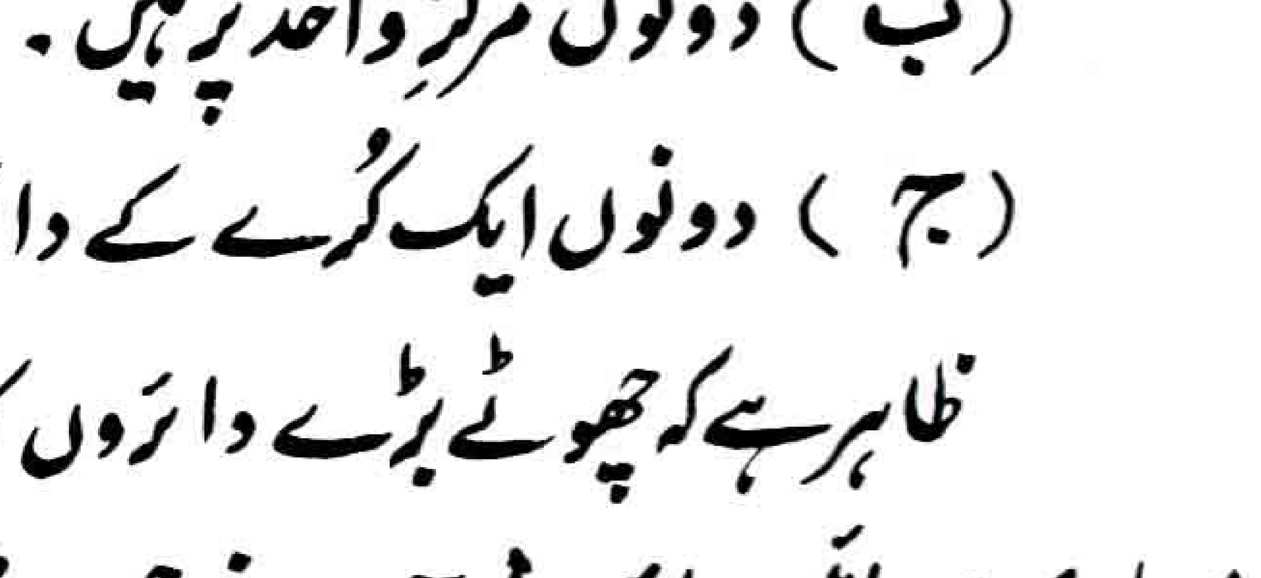
(ا) یہ دونوں دائرے متساوی ہیں۔

(ب) دونوں مرکزِ واحد پر ہیں۔

(ج) دونوں ایک کُرے کے دائرۂ عظیمہ ہیں۔



ظاہر ہے کہ چھوٹے بڑے دائروں کا تناصف ممکن نہیں ورنہ جزو کل مساوی ہوجائیں دائرہ ا ح ء نے چھوٹے دائرہ ا ب ج کی نقطتین ا، ج پر تنصیف کی ا ج وصل کیا ضرور ہے کہ ا ب ج کے مرکز سے ہ پر گزرا اور اس کا قطر ہوا، اب اُنھیں نقطوں پر دائرہ ا ح ء کی بھی تنصیف مانو تو اگر یہی ا ج اُس کا بھی قطر ہو تو دونوں دائرے مساوی ہوگئے اور اگر اُس کا قطر ح ط ہوا تو قوس ا ء ج بھی اُس کی نصف ہوئی اور ح ء ط بھی بہرحال جزو کل برابر ہوگئے۔ یونہی دو مساوی دائروں کا مرکز مختلف ہو تو ان کا تناصف محال۔



دائرہ ا ء ب کا مرکز ح ہے اور ا ح ب کا ء، اور نقطتین ا ب پر تناصف، ا ب وصل کیا ضرورۃً ہر ایک کا قُطر ہوا کہ اس کے نصفین میں فاصل ہے تو قطعاً دونوں کے مرکز پر گزرا کہ ہ ہے تو ہر دائرے کے دو مرکز ہوگئے اور یہ محال ہے ورنہ جزو کل مساوی ہوں اور جب یہ دونوں عظیمے مساوی دائرے مرکزِ واحد پر ہیں تو یقیناً کُرۂ واحدہ کے عظام سے

marfat.com

ہیں، بالجملہ یہ تینوں نتیجے متفق علیہ ہیں اور خود جملہ کُرات ارضی و سماوی کہ اب تک ہیأت جدیدہ میں بنتے ہیں ان کی صحت پر شاہد عادل۔

فوائد : ا سطح مستوی میں کبھی دو دائرے تناصف نہیں کرسکتے کہ اس کے لئے اتحاد مرکز لازم، اور وہ اس کے متقاطع دائروں میں محال (اقلیدس[1] مقالہ ۳ شکل ۵) ب دائرۃ البروج کی تعریف کہ حدائق میں کی باطل ہے کہ مُعدّل سے مرکز بدل گیا، ج اصول الہیأت کی تعریف اس سے باطل تر ہے کہ مرکز بھی مختلف اور دائرے بھی چھوٹے بڑے۔ اور حق وہ ہے جو ہم نے کہا۔ ۶ جب ان کے مرکز مختلف تو دونوں عظیمے کیسے ہوسکتے ہیں کہ عظیمہ کا مرکز نفس مرکز کرہ ہونا لازم (دیکھو مثلث کروی باب اول نمبر ۳) ہ حدائق نے سُنی سنائی یا اسی ہوشیاری سے سب دوائر کو ایک مقعر سماوی پر لیا جس کا مرکز زمین ہے مگر بھلا کر تمہارے نزدیک تو وہ مدار زمین ہے یا مقعر فلک پر اس کا موازی، بہرحال اس کا مرکز مرکز مدار زمین مرکز زمین ہونا کیسی صریح جنون کی بات ہے۔ دائرۃ البروج کو اپنے مرکز پر رکھ کر مقعر سماوی پر لیا ہے تو نہ وہ عظیمہ ہوسکتا ہے نہ معدل النہار اُس کا تناصف ممکن اور اگر اُسے مرکز زمین کی طرف منتقل کر لیا تو دائرہ ہی وہ نہ رہا، نہ اس کی جگہ وُہ رہی، نہ اب اس جدید دائرے اور مُعدّل کا غایت بعد کہ میل کلی کہلاتا ہے دائرۃ البروج کا میل ہوسکتا ہے، غرض تمام نظام ہیأت تہ و بالا ہے، تقلیدی باتیں کہتے چلے گئے اور خبر نہیں کہ ان کے اصول کی شامت لگ گئی۔

(۱۳) مُعدّل النہار[2] و دائرۃ البروج دونوں دائرۂ شخصیہ ہیں یعنی ہر ایک شخص واحد معین ہے کہ اختلاف لحاظ سے نہ اس کا محل بدلے نہ حال بخلاف دوائر نوعیہ کہ مختلف لحاظوں سے مختلف پڑتے ہیں جیسے دائرۂ نصف النہار کہ ہر طول میں جُدا ہے اور دائرۂ افق کہ ہر عرض و ہر طول میں نیا ہے۔

---

[1] اقلیدس نے ایک شکل یہ رکھی چھٹی یہ کہ دو متماس دائروں کا ایک مرکز نہیں ہوسکتا اور ایک شق باقی رہی کہ دو متباین غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہو ممکن نہیں، مناسب یہ تھا کہ ایک شکل ان تینوں کو حاوی رکھی جاتی کہ دو غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہونا ممکن خواہ متقاطع ہوں یا متماس کہ جب مرکز ایک ہے تو اس سے ہر دائرے تک ہر طرف بُعد مساوی ہے اور مساویوں سے مساوی ساقط کرکے مساوی رہیں گے تو دونوں دائروں کا ہر طرف فصل مساوی ہوا تو متوازی ہوگئے اور فرض کئے تھے نامتوازی ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] ح ص ۴۶ ۔ ۱۲۔

marfat.com

اقول بلاشبہ حق یہی ہے اور خود ہیأتِ جدیدہ کے سماوی و ارضی کُرے اُس پر شاہد کہ دونوں دائروں کو غیر متبدل بناتے ہیں بخلاف اُفق و نصف النہار کہ اُن کی تبدیل حسبِ موقع کا طریقہ رکھتے ہیں مگر ہیأت جدیدہ کا یہ اقرار اور قولاً و فعلاً اظہار بھی نرا تقلیدی ہے جس نے اُس کے اصول کا خاتمہ کر دیا علیٰ اھلھا تجنی براقش[1] (براقش اپنے ہی اہل پر مصیبت لاتی ہے) دائرۃ البروج کا حال تو ابھی گزرا کہ تھا مرکز مدار پر اور لیتے ہیں مرکز زمین پر، تو وہ شخص کیسا، وہ نوع ہی بدل گئی اور مُعدل کا حال ابھی آتا ہے۔

(۳۲) قطبین[2] جنوبی و شمالی ساکن نہیں بلکہ قطبین دائرۃ البروج کے گرد گھومتے ہیں مبادرت اعتدالین کے باعث ۲۵۸۱۷ برس میں قطب بروج کے گردان کا دورہ پورا ہوتا ہے مبادرت[3] ہر سال ۵۰٫۲″ ہے اور ہر دائرے میں ۱۲۹۶۰۰۰ ثانیے ان کو ۵۰٫۲ پر تقسیم کئے سے ۲۵۸۱۷[4] حاصل ہوئے۔

اقول ہیأت جدیدہ کو ہمیشہ معکوس گوئی کی عادی ہے جس کا کچھ بیان بعونہٖ تعالیٰ آتا ہے اس پر مجبور رہے کہ قطبین عالم کو متحرک مانے کہ زمین اُس دائرے پر حرکت کرتی ہے جس کا قطر ۱۹ کروڑ میل کے قریب ہے اور اس کا مدار ایک دائرہ ثابتہ ہے تو قطبین مدار تو ساکن ہیں اور قطبین جنوب و شمال کہ قطبین عالم و قطبین اعتدال ہیں اور زمین کے محور تحرک کے دونوں کناروں پر ہیں ضرور اس کی حرکت سے کروڑوں میل اُوپر اٹھیں گے اور کروڑوں میل نیچے گریں گے مگر اولاً اب معدل النہار دائرۂ شخصیہ کب رہا بلکہ ہر آن نیا ہے کہ ہر آن اس کے مرکز کا مقام جدا ہے۔

ثانیاً وہ فرض کئے ہوئے مقعر سماوی کو بھی دم بھر چین نہ لینے دے گا کہ اس مقعر کا مرکز بھی مرکز زمین مانا ہے ع۲۷، اور وہ کروڑوں میل اُٹھنے گرنے میں ہے تو یونہی ہر آن مقعر سماوی بدلے گا اور اگر وہ بحال رہے تو دائرہ اس پر کب رہا کروڑوں میل اس کے اندر جائے گا اور دوسری طرف خلا چھوڑے گا پھر دوسری طرف کروڑوں میل اندر جائے گا، اور اُدھر خلا چھوڑے گا، اسی کو کہا تھا کہ یہ سب دوائر ایک مقعر سماوی پر لیتے ہیں۔

ثالثاً بفرض باطل دائرۃ البروج کو بھی اسی مقعر و مرکز پہ لے لیا اور یہ ہر آن متبدل ہیں تو دائرۃ البرج بھی ہر آن بدلے گا تو شخصیہ کب رہا، یا وہ تنہا خواہ مع مقعر سماوی برقرار رکھا جائے گا کہ اُس کا مرکز ثابت ہے تو اس کی تبدیل کی وجہ نہیں تو میل اور صدہا مسائل کا کیا ٹھکانا رہے گا، غرض بات وہی ہے کہ

---

[1] المنجد دار الاشاعت کراچی ص ۱۱۶۰

[2] ص ع۳۷ و ع۱۸۴ و ع۱۹۰ ۱۲ [3] ص ع۱۸۳ ۱۲

[4] یعنی ۲۵۸۱۶٫۷۳۳ باسقاط خفیف ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

تقلیداً معدل النہار و دائرۃ البروج کا نام سُن لیا اور اُدھر اُن احکام کی تقلید کی جو اصولِ قُدما پر مبنی تھے اِدھر اپنے اصول کا گندہ بروزہ ملایا وہ ایک مہمل معجون باطل ہو کر رہ گیا۔ یہ ہے ہیأت جدیدہ اور اسکی تحقیقات ندیدہ۔

(۲۴) زمین وغیرہ ہر سیارے کا اپنے محور پر گھومنا اس سبب سے ہے کہ طبعیات میں ثابت ہوا ہے کہ ہر چیز بالطبع آفتاب سے نور و حرارت لینا چاہتا ہے اگر سیارے حرکتِ وضعیہ نہ کریں جمیع اجزا کو نور و حرارت نہ پہنچے۔

اقول یہ وجہ موجہ نہیں اوّلاً اجزا میں جاذبہ و ماسکہ و نافذہ کے علاوہ ایک قوتِ شائقہ ماننی پڑے گی اور اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

ثانیاً زمین سے ذرّے اور ریگ کے دانے خفیف پھونک سے جُدا ہو جاتے ہیں ان کا یہ شوق طبعی کیا اتنی بھی قوت نہ رکھے گا کہ زمین سے بے جُدا کئے ان کو گھمائے پھر ایک ایک ذرّہ اور ریتے کا دانہ آفتاب میں اپنے نفس پر حرکت مستدیرہ کیوں نہیں کرتا اُس کا جو حصہ مقابل آفتاب ہے سو برس گزر جائیں جب تک ہٹایا نہ جائے وہی مقابل رہتا ہے دوسرا حصہ کہ آفتاب سے حجاب میں ہے کیوں نہیں طلب حرارت و نور کے لئے آگے آتا۔

ثالثاً زمین میں مسام اتنے ہیں کہ پُوری دبائیں تو ایک انچ کی رہ جائے (ع ۲۵) تو ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جزء دوسرے سے متصل نہیں سب ایک دوسرے سے بہت فصل پر ہیں تو ہر جزء اپنے نفس پر کیوں نہ گھوما کہ اس کے سب اطراف کو روشنی و گرمی پہنچتی صرف کُرے کے محور پر گھومنے سے ہر جزء پورے انتفاع سے محروم رہا۔

رابعاً کُرہ کی حرکتِ وضعیہ سے سطح بالا ہی کے سب اجزاء فی الجملہ مستفید ہوں گے اندر کے جملہ اجزاء اب بھی محروم مطلق رہے تو جمیع اجزا کا استفادہ کب ہوا اندر کے اجزا طلب نور و حرارت کے لئے اوپر کیوں نہیں آتے، اگر کہئے اوپر کے اجزا جگہ روکے ہوئے ہیں۔

اقول اوّلاً غلط۔ انچ بھر کی زمین جب پونے تین کھرب میل میں پھیلی ہوئی ہے اس میں کس قدر وسیع مسام ہوں گے (نمبر ۲۵) اُن سوراخوں سے باہر کیوں نہیں آتے۔

ثانیاً اُوپر کے اجزاء میں جو آفتاب سے حجاب ہیں اُن کی جگہ اگلے اجزا رُکے ہوئے ہیں جو مقابل شمس ہیں، پھر حرکت وضعیہ کیونکر ہوتی ہے۔

ا ح ص ۱۱۴

ثالثاً آفتاب بھی تو اپنے محور پر گھومتا ہے وہ کس نور و حرارت کی طلب کو ہے۔ بالجملہ یہ وجہ بیہودہ ہے بلکہ اصول ہیأت جدیدہ پر اس کی وجہ ہم بیان کریں:

اقول اس کا سبب بھی جاذبہ[1] و نافرہ ہے جذب قُرب و بُعد سے مختلف ہوتا ہے و لہٰذا خط عمود پر سب سے زیادہ ہے کلیت سیّارہ مثلاً ارض کے لئے جاذب سے تنفّر کا جواب مدار پر جانے سے ہو گیا مگر اب بھی اس کے اجزاء پر جذب مختلف ہے خاص وہ اجزا کہ مقابل شمس ہیں اُن پر جذب اقویٰ ہے اور اُن میں بھی جو بالخصوص زیرِ عمود ہے پھر جتنا قریب ہے (عہ) یہ اجزاء اس سے بچنے کے لئے مقابلہ سے ہٹتے اور بالضرورت اپنے اگلے اجزاء کو اپنے لئے جگہ خالی کرنے کو دفع کرتے ہیں وہ اپنے اگلوں کو وہ اپنے اگلوں کو یوں محور پر دورہ پیدا ہوتا ہے اب جو اجزا پہلے اجزا سے مقابلہ کے پیچھے تھے مقابل آئے اب یہ مقابلہ سے بچنے کو اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں اور وہی سلسلہ چلتا ہے یوں دورہ پر دورہ مستمر رہتا ہے۔ اگر کہئے زمین بوجہ کثرت بُعد و قلت حجم آفتاب کے آگے گویا ایک نقطہ ہے و لہٰذا آفتاب کا اختلاف منظر ۹ ثانیے بھی نہیں تو اس کے اجزا پر مقابلہ و حجاب کا اختلاف نہ ہوگا بلکہ گویا سب مقابل ہیں۔

اقول اولاً نظر[2] ظاہر میں تو یہی کافی کہ ایسا ہے تو تقریباً نصف کُرۂ زمین میں ہمیشہ رات کیوں رہتی ہے سب ہی روشن رہا کرے کہ سب مقابلِ شمس ہے۔

ثانیاً آخر کچھ نہیں تو اختلاف منظر کیوں، جب نصف قطر کی یہ مقدار ہے کل سطح کی اکثر و اکبر ہے۔ اسی قدر اختلاف جذب کو بس ہے۔

ثالثاً بالفرض سب ہی مقابل سہی عمود و منحرف کا فرق کدھر جائے گا۔ یوں بھی اختلاف حاصل، بالجملہ یہ تقریر اُن مقدمات پر مبنی ہے جو ضرور ہیأتِ جدیدہ کے اصول مقررہ ہیں تو یہی اسے واجب التسلیم ہے اگرچہ حقیقۃً اعتراض سے خالی نہ یہ نہ وہ، بلکہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ فصل سوم میں روشن کریں گے کہ دونوں وجہیں باطل محض ہیں اور کیوں نہ ہو کہ اصول باطلہ ہیأتِ جدیدہ پر مبنی ہیں پھر بھی یہ اس سے اسلم اور اصول جدیدہ پر تو نہایت محکم ہے۔

تنبیہ: اقول وجہ یہ ہو خواہ وہ بہر طور زمین کی حرکت مستدیرہ حقیقۃً حرکت وضعیہ یعنی

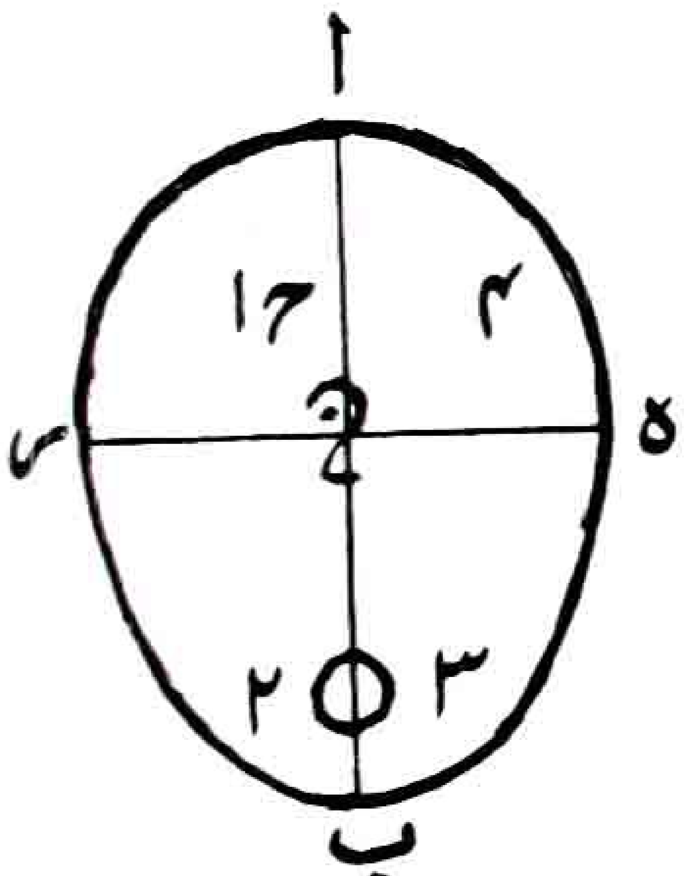
---

[1] یہ وجہ شمس کو بھی شامل ہے کہ وہ بھی اور سیاروں کے جذب سے بچنے کو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ جیع صہ ۱۲۱ ۱۲ منہ غفرلہ

[2] اس سے ایک تدقیق دقیق کی طرف اشارہ ہے جسے ہم نے اپنے رسالہ صبح میں روشن کیا ۱۲ منہ غفرلہ

رسالہ صبح سے مراد ہے درء القبح عن درك وقت الصبح (زبان اردو فن توقیت) از اعلحضرت۔ عبدالنعیم عزیزی

مجموع کرہ کی حرکت واحدہ محوریہ نہیں بلکہ کثیر متوالی حرکات اینیہ اجزاء کا مجموعہ وجہ اول پر پچھلے اجزا اگلے اجزا کو خود مقابل آنے کے لئے ہٹاتے ہیں پھر اُن کو اِن سے پچھلے اِن کو اسی طرح آخر تک اور وجہ دوم پر اگلے اجزا مقابلہ سے ہٹنے کے لئے اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں، وہ اپنے اگلوں یہ اپنے اگلوں کو، یونہی آخر تک، بہرحال یہ حرکت خاص اجزا سے پیدا ہو کر سب میں یکے بعد دیگرے بتدریج پھیلتی ہے نہ کہ مجموع کرۂ حرکتِ واحدہ سے متحرک ہو۔ وجہ اول پر تمام اجزاء کے لئے نوبت بہ نوبت طبعی بھی ہے اور قسری بھی، جو اجزاء حجاب میں ہیں ان کے لئے طبعی اور جو مقابل ہیں اُن کے لئے قسری کہ پچھلے اجزا ان کے حاصل شدہ مقتضائے طبع سے ہٹاتے ہیں جب یہ بالقسر مقابلہ سے ہٹ جائیں گے بالطبع حرکت چاہیں گے اور تازہ مقابلہ والوں کو قسر کریں گے اور وجہ دوم پر سب کے لئے قسری کہ جاذبہ سے پیدا ہوئی اگرچہ نافرہ طبعی ہو؛ فافہم۔



(٣٤) اہ ب ۂ بیضی مدار زمین ہے اہ ، ہ ب ، ب ۂ ، ۂ ا چاروں نطاق[١] ہیں اب قطر اطول ہے اس کے دونوں کناروں پر مرکز ح سے پورا بعد ہے ۂ ہ قطر اقصر۔ اس کے دونوں نقطوں پر ح سے بعد اقرب ح ، ع دونوں فوکز یعنی محترق ہیں جن کے اسفل پر شمس مستقر ہے ا نقطۂ اوج شمس سے غایت بعد پر ہے اور ب حضیض غایت قرب پر زمین ا پر مرکز و شمس دونوں سے نہایت دوری پر ہوتی ہے یہاں سے چلتے ہی اہ نطاق اول میں دونوں سے قریب ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ہ پر مرکز سے غایت قرب میں ہوتی ہے ہ ب نطاق دوم میں مرکز سے دُور ہونا شروع کرتی ہے لیکن شمس سے اب بھی قرب ہی بڑھاتی ہے یہاں تک کہ ب حضیض مرکز سے دوبارہ غایت بُعد پر ہوجاتی ہے اور شمس سے نہایت قرب پر آتی ہے اس نصف حضیضی اہ ب میں شمس سے قرب ہی بڑھتا اور چال بھی برابر متزاید رہتی ہے تیزی کی انتہا نقطہ ب پر ہوتی ہے پھر انھیں قدموں پر سست ہوتی جاتی ہے ب ۂ نطاق سوم میں زمین مرکز سے قریب اور شمس سے دُور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ۂ پر دوبارہ مرکز سے کمال قُرب پر آجاتی ہے ۂ ا نطاق چہارم میں مرکز و شمس دونوں سے دُور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ا پر دونوں سے کمال بُعد پاتی ہے اس

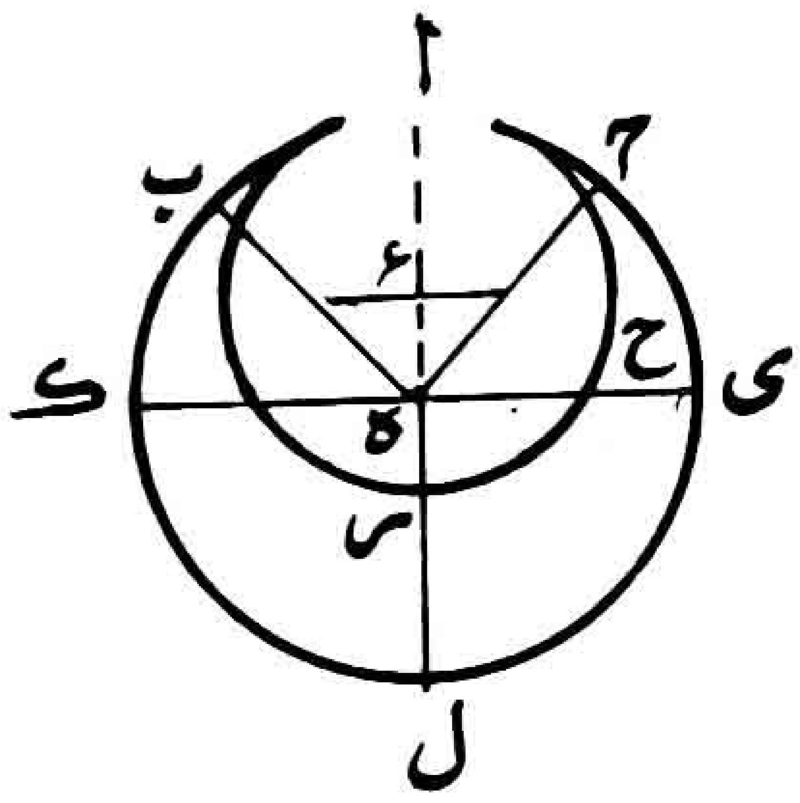
---

[١] قُرب و بُعد مرکز کے سبب یہاں نطاق لئے ہمارے نزدیک خط ۂ ہ منتصف مابین المرکزین پر لیتے ہیں کہ یہاں بُعد اوسط ہے یا مرکز عالم پر کہ یہاں سیر اوسط ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

نصف اوجی ب ہ آ میں شمس سے بعد ہی بڑھتا اور چال برابر متناقص رہتی ہے سُستی کی انتہا نقطۂ آ پر ہوتی ہے پھر وہی دورہ شروع ہوتا ہے۔ یہ سب مسائل عام کتب میں ہیں اور خود مشہور اور قُرب و بُعد شمس و مرکز کی حالت ملاحظۂ شکل ہی سے مشہود۔ اور ہمارے نزدیک بھی قطروں کے خلاف اور مرکز سے قُرب و بُعد کے سوا اصل کُروی میں ناممکن یہ سب باتیں یوں ہی ہیں جبکہ مدار شمس لو اور نقطۂ ع پر مرکز زمین اور اگر مدار بیضی مان لیں تو یہ سارا بیان متفق علیہ ہے صرف شمس کی جگہ زمین اور زمین کی جگہ شمس کہا جائے۔

(۳۵) چال میں تیزی و سُستی کا اختلاف دوسرے[1] مرکز کے لحاظ سے ہے واقع[2] میں اس کی چال نہ کبھی تیز ہوتی ہے نہ سُست ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور مساوی وقتوں میں مساوی قوسین قطع کرتی ہے۔ قواعد کپلر[3] سے دوسرا قاعدہ یہی ہے **اقول** یہ بھی مجمع علیہ ہے لہذا طویل الذیل برہان ہندسی کی حاجت نہیں۔



مبتدی کے لئے ہمارے طور پر اس کا تصور اس تصویر سے ظاہر ا ح س ط مدار شمس مرکز خارج ع پر ہے اور ا ک ل ی دائرۃ البروج مرکز عالم ہ پر ا ط، ط س، س ح، ح ا خارج المرکز یعنی مدار شمس کے چار مربع مساوی ہیں جن کو وہ برابر مدت میں قطع کرتا ہے لیکن اُن کے مقابل دائرۃ البروج کی مختلف قوسیں ہیں جب شمس آ سے ط پر آیا مرکز عالم ہ سے اس پر خط ہ ب گزرا تو اس مدت میں اس پر قوس ا ب قطع کی جو ربع سے بہت یعنی بقدر ب ک چھوٹی ہے جب ط سے س تک آیا اس ربع کے مقابل دائرۃ البروج کی قوس ب ل ہوئی جو ربع سے بہت بڑی ہے یونہی دو ربع باقی میں تو باآنکہ شمس واقع میں ہمیشہ ایک ہی چال پر ہے دائرۃ البروج کے اعتبار سے اُس کی چال تیز و سُست ہوتی ہے ط س ح کی ششماہی میں ب ل ح قطع کرتا ہے کہ نصف سے بہت زائد ہے اور ح ا ط کی ششماہی میں ح آ ب چلتا ہے کہ نصف سے بہت کم ہے لہٰذا تیز و سُست نظر آتا ہے حالانکہ واقع میں اُس کی چال ہمیشہ یکساں ہے یہی حال ہیأتِ جدیدہ کے نزدیک زمین کا ہے۔ الحمد للہ مقدمہ ختم ہوا، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا محمد و آلہ ابدا۔

---

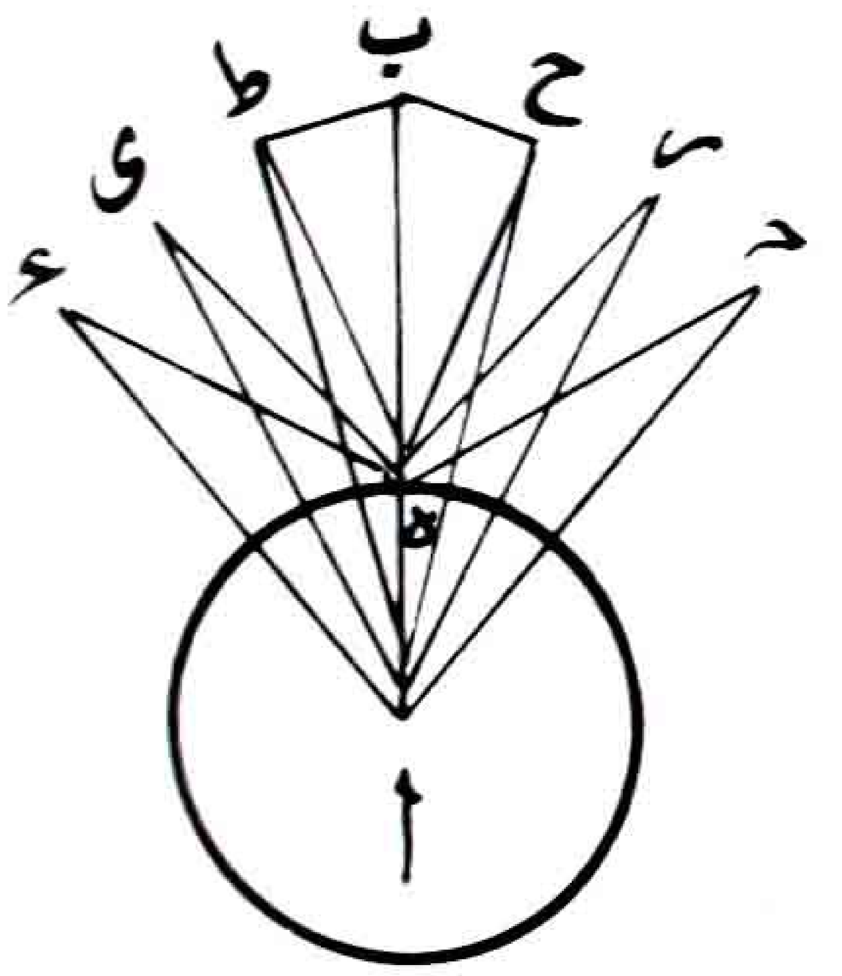
[1] ح ص ۹۷ تا ص ۹۸ ۱۲ [2] ص ص ۱۶۸ ۱۲ [3] ص ص ۱۷۰ ۱۲

marfat.com

فصل اوّل

نافریّت کا رَدّ اور اس سے بُطلانِ حرکتِ زمین پر بارہ[۱۲] دلیلیں

رَدِّ اوّل : اقول ابتدائً اتنا ہی بس کہ نافریت بے دلیل ہے اور دعویٰ بے دلیل باطل وعلیل اور پتّھر کی مثال کا حال ۴ع میں گزرا وہی اس کے حال کی کافی مثال ہے۔



رَدِّ دوم : اقول ۔ مرکز دائرہ سے محیط کے نقطہ پر خط قاطع اب کھینچو اور ہ ب کے دونوں طرف اس کے مساوی چھ خط جن میں ج ہ، ء ہ مماس ہوں اور د ہ، ج ہ ط، ہ ی ہ ان دونوں قائموں کی برابر تقسیم کرنے والے اور سب کو ا سے ملادو۔ ظاہر ہے کہ ان میں ہر خط اپنے نظیر کے مساوی ہوگا اور اج سے اد، اد سے اح، اح سے اب بڑا ہوگا۔ یُوں ہی ای سے اط، اط سے اب اس لئے کہ مثلثات اہ ج، اہ د، اہ ح میں مشترک۔ اور ہ ج، ہ د، ہ ح برابر ہیں۔ اور ہ پر کا زاویہ بڑھتا گیا ہے کہ ہر پہلا دوسرے کا جز ہے لاجرم اج، اد، اح قاعدے بڑھتے جائیں گے (اقلیدس مقالہ ا شکل ۲۴) رہا اب، ح ب ملادیا تو مثلث متساوی الساقین ح ہ ب کے دونوں زاویہ ح ب مساوی ہوئے۔ اور ظاہر ہے کہ مثلث اح ب میں زاویہ ح جس کا وتر اب ہے زاویہ ہ ح ب سے بڑا ہے تو اح کہ چھوٹے زاویہ کا وتر ہے اب سے چھوٹا ہے (شکل ۱۹) غرض ان میں سب سے زیادہ مرکز سے دوری ب کو ہے باقی جتنا مماس کی طرف آؤ مرکز سے قرب ہے کہ اب زمین نقطہ ہ پر تھی اور نافریت کے سبب اس نے مرکز سے دور ہونا چاہا واجب ہے کہ خط ہ ب پر ہٹے کہ اسی طرف مرکز سے بُعد محض ہے اور سب بُعد اضافی ہیں کہ ایک وجہ سے بُعد ہیں تو دوسری وجہ سے قرب ہیں بُعد محض چھوڑ کر ان میں سے کسی کو کیوں لیا یہ ترجیح مرجوح ہوئی پھر اس میں جس خط پر جائے دوسری طرف اس کا مساوی موجود ہے ادھر کیوں نہ گئی ترجیح بلا مرجح ہے اور دونوں باطل ہیں زمین کوئی

marfat.com

جاندار ذی عقل نہیں جسے ہر گونہ ارادے کا اختیار رہے اور جب ہ ب پر جائے گی دورہ محال ہوگا۔ اگر نافریت غالب آئے گی ب سے قریب ہو جائے گی اور جاذبیت تو اسے اور برابر رہیں تو ہ پر رہے گی کسی طرف نہ ہو جائیگی بہرحال دورہ نہ کرے گی۔

رَدِّ سوم: اقول نہیں نہیں بلکہ واجب ہے کہ ہ ہی پر رہے کہ تمھارے نزدیک نافریت و جاذبیت برابر ہیں (عہ) اور دائرہ پر حرکت میں اختلاف سرعت سے جذب و نفرت باہم کم و بیش ہوں تو ابتدائے آفرینش میں جبکہ زمین پہلے نقطہ ہ پر ہے کہاں دائرہ اور کہاں حرکت اور کہاں اختلافِ سرعت۔ لاجرم اس وقت دونوں کانٹے کی تول برابر ہیں تو واجب کی زمین جہاں اول پیدائش میں بنی تھی اب تک وہی ٹھہری ہوئی ہے اور وہیں ٹھہری رہے گی تو تمھاری نافریت و جاذبیت ہی نے زمین کا سکون مبرہن کر دیا۔ للّٰہ الحمد۔

رَدِّ چہارم: اقول معلوم ہو لیا نافریت نہ ہے نہ اس کا مقتضی ہرگز خطِ مماس پر لے جانا اور رہے اس کے زمین کی حرکتِ دوریہ گرد شمس منتظم نہیں ہو سکتی تو ضرور کوئی واقعہ ناقلہ درکار ہے کہ اسے ہر وقت خطِ مماس پر واقع کرے اور شمس اپنی طرف کھینچے دونوں کا اوسط دائرے پر گردش نکلے ایک دفعہ کا دفع کافی نہیں۔ زمین میں کیل گاڑ کر اس میں ڈورا اور ڈورے میں گیند باندھو اور ایک بار اسے مارو ڈورا تن جائے گا، گیند ایک ہی ضرب سے کیل کے گرد دورہ نہ کرے گی تو ہر وقت دفع و نقل کی حاجت ہے یہ شمس کا اثر ہو نہیں سکتا کہ وُہ تو اس کے خلاف جذب چاہ رہا ہے تو ضرور کوئی اور سیارہ چاہیے جو زمین کو مماس پر جذب کرے اور ہر وقت زمین کے ساتھ پھرے نہ نقل کا کام دے وہ سیارہ کہاں ہے اور بالفرض ہو تو اُسے کس نے گردش دی اس کے لئے اور سیارہ درکار ہو گا اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل محال، لاجرم زمین کی گردش محض باطل خیال۔

رَدِّ پنجم: اقول دو مساویوں میں ایک کا اختیار کرنا عقل و ارادہ کا کام ہے، نہ طبیعت غیر شاعرہ کا، ظاہر ہے کہ نقطہ ہ سے ح اور ء دونوں طرف قائمہ اور یکساں حالت ہے، اور ظاہر ہے کہ زمین صاحبِ شعور و ارادہ نہیں، اب اگر بفرضِ باطل زمین میں نافریت ہے اور بفرض باطل نافریت مماس پر پھینکتی یعنی جاذبیت پر قائمہ بناتی ہے، مگر نافریت کا اس طرف کے مماس سے کوئی رشتہ ہے جس سے زمین کواکب سرطان، جوزا، ثور میں جاتی تو ایک طرف کو لینا دوسری کو چھوڑنا کس بنا پر ہوا، یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور وہ باطل، اور بالفرض ایک بار جزافاً ایک سمت لی ہمیشہ اس کا التزام کس لئے، کیوں نہیں ہوتا کہ ایک بار نقطہ اوج پر آکر پھر انھیں قدموں و پیچھے پلٹ جائے کہ جاذبیت و نافریت کے اقتضا یوں بھی بجال ہیں، بالجملہ یہ

marfat.com

حرکت کسی طرح نافریت[1] کے ساتھ نہیں جاسکتی۔

ردِ ششم: یہ سب محض ہے دلیل ٹھان لیجئے تو نافریت قائمہ ہی پر تولے جائیگی (ع۵) جادہ پرلانا تو اور مرکز سے قریب کرنا ہے تو نفرت نہ ہوئی بلکہ رغبت لیکن ہیأتِ جدیدہ مدار زمین دائرہ نہیں مانتی بلکہ بیضی اور اس میں طرفین قطر کے سوا باقی سب زاویے حادے بنیں گے جس کا خود ان کو اعتراف[2] ہے، تو نافریت باطل اور رغبت حاصل۔

فائدہ: اس دلیل کو چاہے ابطال نافریت وابطال حرکت زمین پر کرلو چاہے ابطالِ بیضیت مدار پر، اول تو یوں ہیں جو ابھی مذکور ہوا کہ نافریت ہوتی تو مدار بیضی نہ ہوتا۔ لیکن وہ بیضی ہے اور نافریت باطل تو حرکتِ زمین باطل اور آخر یوں ہوا کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو نافریت نہ ہوتی تو دورہ نہ ہوتا اور دورہ نہ ہوتا تو مدار نہ ہوتا، نتیجہ یہ کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو مدار نہ ہوتا، شے خود اپنے نفس کی مبطل، لہذا بیضیت باطل۔ اب ہیأتِ جدیدہ کو اختیار ہے جس کا بطلان چاہے قبول کرے مگر یاد رہے کہ بیضیت وہ چیز ہے کہ شروع[3] سترھویں صدی عیسوی میں کپلر نے آٹھ سال رصدبندی کی جانکاہ محنت کی اور مدار کو دائرہ مان کر ۱۹ طریقے فنا کئے کوئی نہ بنا اس کے بعد مدار بیضی لیا اور سب حساب بن گیا اور اسی پر قواعد کپلر کی بنا ہوئی جس بیضیت اور قواعد کپلر پر تمام یورپ کا ایمان ہے اسے باطل مان لینا سہل نہ ہوگا، لہذا راہ یہی ہے کہ حرکتِ زمین سے ہاتھ اٹھائیں کہ ان تمام خرخشوں سے نجات پائیں۔

ردِ ہفتم: اقول ظاہر ہے کہ نفرت جذب سے ہے اور جذب جمیع جہات شمس سے یکساں اور جتنا جذب اتنی ہی نفرت (ع۲) تو واجب کہ ہر طرف نافریت یکساں ہو اور جتنی نافریت اتنا ہی بعد، تو لازم کہ سب طرف شمس سے بُعد یکساں ہو آفتاب عین مرکز مدار ہو لیکن وہ مرکز سے ۳۱ لاکھ میل فاصلہ پر فوکز اسفل میں ہے تو نافریت باطل کہ وُہ ایسی چیز چاہتی ہے جو امرِ واقع وثابت کے خلاف ہے۔

---

[1] اگر کہئے ارادۂ الٰہیہ نے ایک سمت معین کردی اگرچہ اس کہنے کی تم سے امید نہیں کہ طبیعات والے اسے بالکل بھولے بیٹھے ہیں، ہر بات میں طبیعت ومادہ کے بندے ہیں، یوں کہئے تو جاذبیت ونافریت کا سارا گورکھ دھندہ اٹھا رکھئے ارادہ الٰہیہ خود سب کچھ کرسکتا ہے اور جب رجوع الی اللہ کی ٹھہری تو ہیأتِ جدیدہ کا تھل بیڑہ نہ لگا رہے گا اس کا ارادہ وہ جانے یا تم کتب الٰہیہ آسمانوں کا وجود بتائیں گی اور آفتاب کی حرکت جیساکہ بعونہٖ تعالیٰ خاتمہ میں آتا ہے اس پر ایمان لانا ہوگا ۱۲ منہ غفرلہ۔

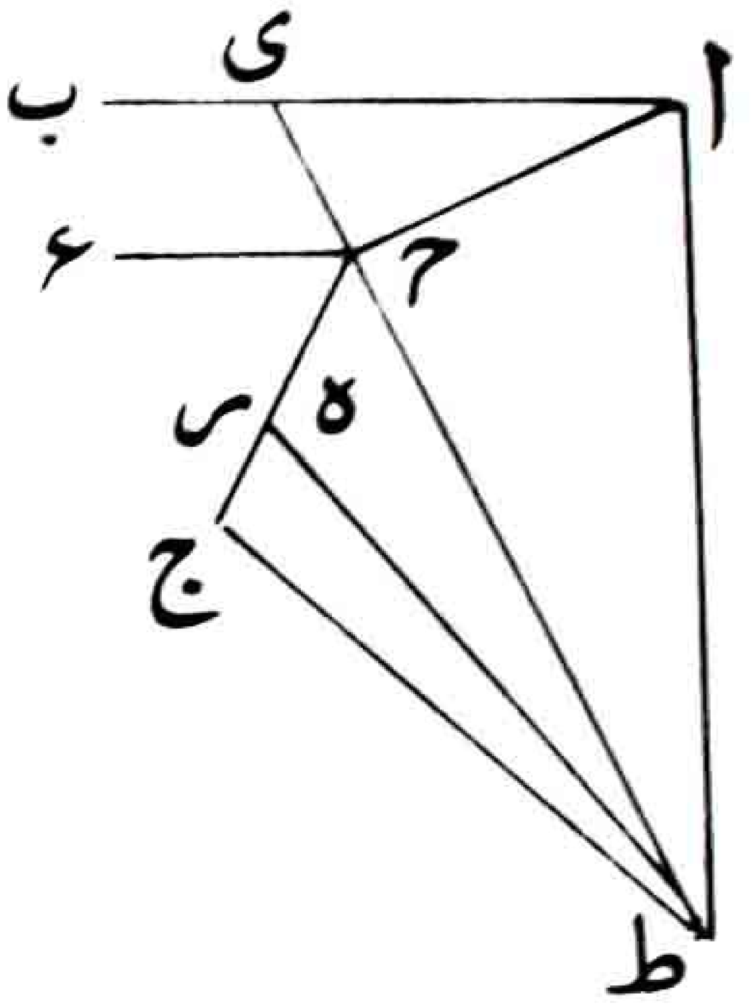
[2] ط ص ۵۹ ۱۲

[3] ص ۱۷۰ ۱۲

marfat.com

فائدہ : اسی دلیل سے بیضیت رَد ہو سکتی ہے کہ جب ہر طرف بعد برابر تو ضرور مدار دائرہ تامہ ہو گا نہ بیضی لیکن وہ بیضیت سے انکار کر سکتے ہیں، نہ کوئی عاقل شمس کو عین مرکز پہ مان سکتا ہے کہ مشاہدہ ہر سال سے باطل ہے، لاجرم نافریت و حرکت زمین کو رخصت کرنا لازم ۔

رَدِّ ہشتم : اقول نافریت جاذبیت سے دست وگریبان ہو کر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی، نمبر ۲۴ میں سُن چکے کہ زمین کو نصف حضیضی میں قُرب زیادہ ہوتا جاتا ہے اور نصف اوجی میں بعد اور نطاق اول و سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا جاتا ہے اور دوم و چہارم میں بُعد۔ یہ مسائل مسلّمہ میں جن میں کسی کو مجالِ سخن نہیں لیکن نافریت و جاذبیت کا تجاذب ہرگز یہ کھیل نہ بنا رکھے گا۔

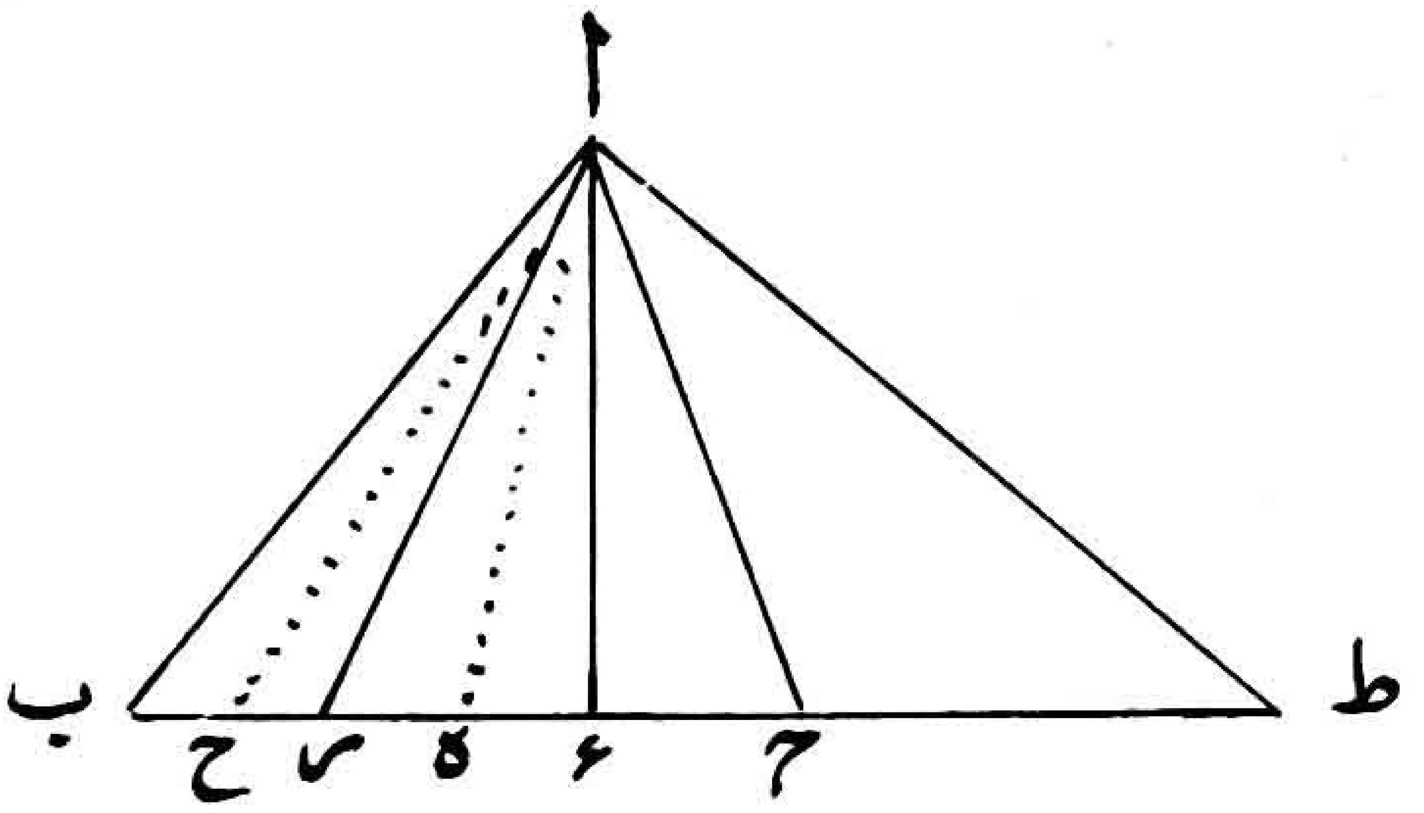


اط کوئی ساقطر فرض کر لیجئے اور آ اس کا کوئی سا کنارہ اور ط مرکز خواہ شمس کی جاذبیت نے زمین کو آ سے طَ اور نافریت نے بَ کی طرف قائمہ پر پھینکنا چاہا اور تعادل قوتین نے کہ جاذبیت اور نافریت کو مساوی مانا ہے (ع۶) اسے کسی طرف نہ جانے دیا بلکہ زاویہ آ کی تنصیف کرتا ہوا خط اح پر حَ تک لایا۔ اب آ سے زمین کا بُعد طح ہوا زاویہ اط ایک عاشرہ یا اس سے بھی خفیف تر کوئی حصہ مانیے تاکہ وہ لہردار متفرق مستقیم خطوط جن کو چھوٹے چھوٹے مستطیلوں کے قطر کہا جو ہر جزء حرکت پر جذب و نفرت سے بچ کر بیچ میں پڑتے اور ایک لہردار منحنی کثیر الزوایا شکل بناتے ہیں غایت صغر کے سبب ان کے زاویے اصلاً کسی آلے سے بھی قابل احساس نہ رہیں اور ایک منتظم گولائی لئے ہوئے شبیہ بہ دائرہ یا بیضی پیدا ہو مثلث اطج میں آ نصف قائمہ ہو گا، اور ط وہ خفیف کالعدم زاویہ اور حَ منفرجہ کہ ۱۳۵ درجے سے صرف بقدر طَ چھوٹا ہے لاجرم طح کہ حادہ کا وتر ہے، اط سے چھوٹا ہو گا یعنی طَ سے زمین کا بُعد کم ہوا۔ اب ح پر وہی کشمکش ہے جاذبیت آ سے طَ کی طرف کھینچتی ہے اور نافریت عَ کی طرف قائمہ پر پھینکتی اور تعادل قوتیں دونوں سے بچا کر طح ع قائمہ کے منصف حہ پر ہَ تک لانا اور پھر سَہ اور حَ طہ اتنا ہی خفیف بنتا اور طہ وتر حادہ طح وتر منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے یعنی طَ سے اور قریب ہوئی، یونہی ہَ پر وہی معاملہ پیش آئے گا اور طح طح سے چھوٹا ہو گا ہمیشہ یہی حالت رہے گی، تو زمین کو طَ سے ہر وقت قُرب ہی بڑھے گا تو اس کا کوئی مدار بننا اصلاً ممکن نہیں دائرہ ہو تو وہ ہر طرف بُعد برابر چاہے گا اور یہاں ہر وقت مختلف ہے اور بیضی، اہلیلجی، شلجمی کوئی شکل ہو تو ایک قطر اطول ایک اقصر رہے جس میں دو نطاق مرکز سے قریب کریں گے تو دو بعید ایک نصف شمس سے قریب کرے گا تو دوسرا بعید، حالانکہ یہاں ہر وقت قُرب ہی بڑھ رہا ہے تو زمین اگر گرد شمس

marfat.com

گھومی تو شکل یہ بنائے گی ◎ جس میں ہر وقت شمس سے قریب ہوتی جائے گی یہاں تک کہ اس سے مل جائے نہ کہ کسی مدار واحد پر دائرہ ہو۔

رَدِّ نہم : اقول بالفرض جاذبہ و نافرہ کو مساوی ماننے سے استعفا بھی دو اور ط ا ح کو نصف قائمہ سے بڑا مانو تو ہم دعوٰی کرتے ہیں کہ وہیں تک بڑھ سکتا ہے کہ زاویہ طؔ سے مل کر ایک قائمہ کم رہے یعنی لازم کہ ا ح ط منفرجہ آئے کہ اگر قائمہ ہو تو ی ا ح بھی طؔ کے برابر ہوگا کہ دونوں ط ا ح کے تمام تا قائمہ ہیں تو نافریت کا حصّہ ایک عاشرہ کم پورا قائمہ رہا اور جاذبیت کا حصّہ ایک ہی عاشرہ جو اس کے سامنے عدم محض ہے اور اگر حادہ ہو تو اور بھی صغیر و حقیر رہے گا۔



فرض کرو اؔ قائمہ کا خط ہے یعنی جس نے اؔ سے نکل کر طؔب پر قائمہ بنایا تو حادے کا خط اس سے نیچا مثل ا ح نہیں گر سکتا ورنہ مثلث ا ی ح قائمہ و منفرجہ جمع ہو جائیں نہ ا ی پر آسکتا ہے ورنہ قائمہ و حادہ برابر ہو جائیں۔ لاجرم اس سے اوپر پڑے گا خواہ ا س کی طرف س ط، اؔط قطع کرے کہ یہ حادہ اؔ کے مساوی ہو یا اہ کی طرح اؔط سے چھوٹا کہ یہ حادہ اؔ سے بڑا ہو یا ا ح کی طرح اس سے بڑا کہ یہ حادہ اؔ سے چھوٹا ہو بہر حال جب خط ا ی سے اوپر پڑا تو زاویہ زاویہ ب ا ی سے بھی چھوٹا ہوا اور حصّہ جاذبیت ایک عاشرے تک بھی نہ پہنچا۔ یہ سب صورتیں نہ معقول نہ مقبول، اگر ب ا ی ایک عاشرہ پورا ہی ہو تو قائمے میں ...،...،... ۵٤٤١٩۵۵٨٤ عاشرے ہوتے ہیں، حاصل یہ کہ نافریت کہ بؔ کی طرف لئے جاتی تھی اسے پانچ مہاسنکھ چوالیس سنکھ انیس پدم پچپن نیل تراسی کھرب ننانوے ارب ننانوے کروڑ ننانوے لاکھ ننانوے ہزار نو سو ننانوے حصے کھینچ لے گئی اور بیچاری جاذبیت کہ طؔ کی طرف لاتی تھی صرف ایک حصہ کھینچ سکی یہ نہ معقول ہے نہ اس کی کوئی وجہ نہ کوئی اتنا فرق مانتا ہے نہ مان سکتا ہے۔ جانتے ہو کہ ایک عاشرے کی قوس کتنی ہے مدار شمس یا تمھارے طور مدار زمین میں جس کا قطر اوسطاً اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل ہے ایک بال کی نوک کا لاکھواں حصہ بھی نہیں محیط ٣٦٠ درجے ہے درجہ ٦٠ دقیقہ اور ہم نے حساب کیا اس مدار کا ایک دقیقہ ستائیس ہزار تنتیس میل ۶۵ ہے اور ہر میل ١٧٦٠ گز ٤٨ انگل، ہر انگل چھ جو ہر جو دم اسپ ترکی کے چھ بال، تو ایک درجے میں صرف ٤٨٠٠١٨٠٦١١١٣٩٤ بال ہوئے کہ پچاس کھرب بھی نہیں، اور ایک درجے میں عاشرے ...،...،... ٦٠٤٦٦١٧٦٠ ہوتے ہیں کہ چھ سنکھ سے بھی زائد ہیں اس پر تقسیم کئے گئے سے

marfat.com

۸ حاصل ہوا یعنی اس مدار عظیم کا عاشرہ ایک بال کی نوک سوا لاکھ حصّوں سے ایک حصّہ ہے کیا جاذبیت اتنا ہی کھینچ سکی باقی سارا ماثر نافریت لے گئی، لاجرم واجب کہ ج ہ ح سب منفرجے آئیں اور بُعد ہمیشہ گھٹتا جائے بلکہ انصافاً آ اگر نصف قائمے سے فرق کرے گا بھی تو قلیل اور ح وغیرہ ۱۳۵ درجے سے کچھ ہی کم ہوں گے اور قرب بین فرق سے دائماً بڑھتا جائے گا یہاں تک کہ زمین آفتاب سے لپٹ جائے، اب مدار بنانے کی خبریں کہیے۔

رَدِّ دہم: اقول انہم برعلم تو یہاں بُعد کی کمی بیشی ایک ہی چیز تو نہیں بلکہ مرکز سے نطاق اوّل کم ہوتا گیا، دوم میں زیادہ، سوم میں پھر کم، چہارم میں پھر زیادہ، اور شمس سے نصف حضیضی میں کم ہوتا گیا نصف اوجی میں زیادہ (شکل ۳۴) کیا وجہ ہے کہ نافریت یہ مختلف ثمرے لاتی ہے وہ قوت شاعرہ نہیں کہ تم سے مشورے لے کہ جس نطاق میں جیسا تم کہو ویسا مختلف کام کرے اور اپنے اثر بدلتی رہے۔ اگر کہیے کہ نطاق اول وسوم میں نافریت ضعیف ہوتی جاتی ہے اس کا اثر کہ بعید کرنا تھا گھٹتا جاتا ہے۔ نطاق دوم و چہارم میں قوی ہوتی جاتی ہے اس کا عمل بڑھتا جاتا ہے۔

اقول یہ محض ہوس ہے **اوّلاً** اس کے اس اختلاف قوت وضعف کا کیا سبب ہے۔

ثانیاً کیوں انہیں نطاقوں پر اس کا تعیّن منتظم مرتب ہے۔

ثالثاً نطاق دوم میں مرکز سے بُعد بڑھتا ہے شمس سے قرب کیا وہی نافریت مرکز کے حق میں قوی ہوتی اور شمس کے حق میں ضعیف ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر بڑھ رہی ہے جو تمہارے طور پر دلیل قوت نافریت ہے۔

رابعاً نطاق سوم میں مرکز سے قُرب بڑھتا ہے اور شمس سے بُعد کیا وہی نافریت اب یہاں اُلٹی ہو کر مرکز کے حق میں کمزور پڑتی اور شمس کے لئے تیز ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر سُست پڑتی جاتی ہے جو دلیل ضعف نافریت ہے مگر یہ کہیے کہ نافریت ایک ذی شعور اور سخت احمق ہے اسے مرکز و شمس دونوں سے نفرت ہے لیکن وہ اپنی حماقت سے دشمن کے گھر میں سوتی رہتی ہے اور جب سر پر آلگتی ہے اس وقت جاگتی ہے مگر پھر بھی غالباً ایک اسی آنکھ سے جس طرف کی زد سر پر آگئی دوسری آنکھ سے اس وقت بھی سوتی رہتی ہے یوں آپ کا نظام پائے گا دیکھو شکل مذکور ۳۴ نقطہ آ یعنی اوج پر نافریت دونوں آنکھوں سے سوتی غافل پڑی خراٹے لے رہی ہے اور اس کی دشمن جاذبیت اپنا کام کر رہی ہے زمین کو چپکے چپکے مرکز و شمس دونوں سے قریب لا رہی ہے سیدھا یوں نہیں کھینچتی کہ نافریت جاگ اُٹھے گی لہٰذا بچتی کتراتی میر پھری بچاتی لا رہی ہے یہاں تک کہ نقطہ ر یعنی ایک کنارہ قطر اقصر

marfat.com

پرلے آئی جہاں مرکز سے غایت قرب ہے اب نافریت کی وہ آنکھ جو مرکز کی طرف ہے کھلی کہ اسی طرف سے زد آئی تھی زمین کو مرکز سے لے کر بھاگی اور دُور کرنا شروع کیا مگر شمس کی طرف والی آنکھ سے اب سو رہی ہے اسے خبر نہیں کہ شمس سے دُور کرتی تو مرکز سے تو قریب لا رہی ہُوں یہاں تک کہ نقطہ ۵ پر دوبارہ مرکز سے غایت قُرب میں آئی البتّہ اب اس کی دونوں آنکھیں کھلیں اور زمین کو دونوں سے دُور لے کر بھاگی یہاں تک کہ نقطہ آ پر پہنچی کھینچ تان کی محنت بہت اُٹھائی تھی سال پُورا دوڑتے دوڑتے ہو گیا یہاں آکر چاروں شانے چت دونوں آنکھوں سے ایک ساتھ سو گئی اور پھر وہی دورہ شروع ہوا، یہ فسانۂ عجائب یا بوستانِ خیال تم تسلیم کرو کوئی عاقل تو بے دلیل اسے مان نہیں سکتا۔

رَدِّ یازدہم : اقول یہاں سے ایک اور رَد کا دروازہ کھُلا ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر بعید کرنا ہے جیسے جاذبیت کا اثر قریب کرنا اور تم خود کہتے ہو کہ جتنی جاذبیت قوی ہو گی اتنی نافریت زور پکڑے گی کہ اس کی مقاومت کر سکے (۷۶) اتنی قرین قیاس ہے آگے کہتے ہیں کہ جتنی نافریت قوی ہو گی چال تیز ہو گی (۷۷) یہ بھی قرین قیاس تھی اگر وہ چال تیز ہوتی جو بعید کرے لیکن نافریت کی بدقسمتی سے چال وہ تیز ہوتی ہے جو زمین کو شمس سے قریب کرے یعنی نصف حضیضی میں اور مرکز سے لو تو نطاق اول رد کو حاضر کہ جتنی چال تیز ہوتی ہے اتنا مرکز سے قرب بڑھتا ہے یہ الٹی نافریت کیسی!

رَدِّ دوازدہم : اقول جانے دو کیسی بھی چال سہی نری اوندھی مگر جاذبیت اگر کوئی شے ہو تو نصف حضیضی میں اس کی قوت ہر وقت بڑھنا آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ہر روز آفتاب قریب سے بڑھتا جاتا ہے تو اگر نافریت ہوئی واجب کہ وہ بھی واقعی بڑھتی جس طرح جاذبیت فی الواقع بڑھی نہ کہ محض برائے گفتن، اور اس کے واقعی بڑھنے کو لازم تھا کہ چال حقیقت میں تیز ہو جاتی لیکن تمام عقلاء کا اتفاق، اور تمھیں خود مسلّم ہے کہ شمس کہو یا زمین اس مدار پر دورہ کرنے والے کی چال ہمیشہ متشابہ ہے کبھی نہ سُست ہوتی ہے نہ تیز، ہمیشہ مساوی وقتوں میں مساوی قوسین قطع کرتی ہے اگرچہ دوسرے دائرے کے اعتبار سے دیکھنے والوں کو تیز و سست نظر آئے (دیکھو ۳۵) تو ثابت ہُوا کہ نافریت باطل ہے کہ انتفائے لازم کو انتفائے ملزوم لازم ہے یعنی ترقی جاذبیت تو مشاہدہ ہے اگر نافریت واقع میں ہوتی تو اس وقت ضرور بڑھتی اور اس کے بڑھنے سے چال واقعی تیز ہوتی لیکن اصلاً نہ ہوئی تو نافریت تو ضرور غلط ہے تو گردشِ زمین باطل ہے کہ بے نافریت اس کا پہیّہ ڈھلکے گا یا یُوں کہئے کہ اس کی گردش دو پہیے ہیں نافریت و جاذبیت ایک کے گر جانے نے زمین کی گاڑی زمین میں گاڑ دی کہ ہل نہیں سکتی، وللہ الحمد۔

---

marfat.com

فصل دوم

جاذبیت[1] کا رَدّ اور اس سے بُطلانِ حرکتِ زمین پر پچاس دلیلیں

رَدِّ اوّل : اقول اہل ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی و ہندسہ و ہیأت میں منہمک ہے عقلیات میں ان کی بضاعت قاصر یا قریب صفر ہے وہ نہ طریق استدلال جانتے ہیں نہ داب بحث، کسی بڑے مانے ہوئے کی بے دلیل باتوں کو اصولِ موضوعہ ٹھہرا کر ان پر بے سر و پا تفریعات کرتے چلے جاتے ہیں اور پھر وثوق وہ کہ گویا آنکھوں سے دیکھی ہیں بلکہ مشاہدہ میں غلطی پڑ سکتی ہے ان میں نہیں ان کے خلاف دلائل قاہرہ ہوں تو سننا نہیں چاہتے، سُنیں تو سمجھنا نہیں چاہتے، سمجھیں تو ماننا نہیں چاہتے۔ دل میں مان بھی جائیں تو اس لکیر سے پھرنا نہیں چاہتے۔ جاذبیت ان کے لئے ایسے ہی مسائل سے ہے اور وہ اس درجہ اہم ہے کہ ان کا تمام نظام شمسی سارا علم ہیأت اسی پر مبنی ہے وہ باطل ہو تو سب کچھ باطل، وہ لڑکوں کے کھیل کے برابر برابر کھڑی ہوئی اینٹیں ہیں کہ ایک گراؤ سب گر جائیں، ایسی چیز کا روشن قاطع دلیل پر مبنی ہونا تھا نہ کہ محض خیال نیوٹن پر، ایک سیب ٹوٹ کر گرتا ہے وہ اس سے یہ اٹکل دوڑاتا ہے کہ زمین میں کشش ہے جس نے کھینچ کر گرا لیا مگر اس پر دلیل کیا ہے جواب ندارد۔

اوّلاً عقلائے عالم اثقال میں میل سفل مانتے ہیں کیا وہ میل اس کے گرانے کو کافی نہ تھا یا میل نجانا یوں نہ سمجھ سکتا تھا کہ ثقیل کے استقرار کو وہ محل چاہیئے جو اس کا بوجھ سہارے سیب وہی ٹوٹے گا جس کا علاقہ شاخ سے ضعیف ہو جائے وُہ کمزور تعلق اب اس کا بوجھ نہ سہار سکے ورنہ سبھی نہ ایک ساتھ ٹوٹ جائیں، ادھر تو ضعیف علاقہ کے سبب شاخ سے چھوٹا ادھر اس سے نرم تر ملا۔ ہوا کا ملا۔ اسے کیا سہارتی لہذا

---

[1] تنبیہ: مطلقاً جاذبیت سے انکار نہیں کہ کوئی شے کو جذب نہیں کرتی مقناطیس و کہربا کا جذب مشہور ہے بلکہ جاذبیت شمس و ارض کا رَد مقصود ہے اوّل کا لذاتہ کہ اسی کی بنا پر حرکت زمین ہے اور دوم کا اس لئے کہ اسی کو دیکھ کر اس میں بلا دلیل جذب مانا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

اس سے کثیف ترملا - درکار ہوا کہ زمین ہو یا پانی کیا اتنی سمجھ نہ تھی یا بطلان میل پر کوئی قطعی دلیل قائم کرلی اور جب کچھ نہیں تو جاذبیت کا خیال محض ایک احتمال ہوا محتمل مشکوک بے ثبوت بات پر علوم کی بنا رکھنا کارِ خردمنداں نیست (عقلمندوں کا کام نہیں ہے ۔ت)

ثانیاً لطف یہ کہ یہی ہیأت جدیدہ والے جابجا[1] ثقیل میں میل سفل مانتے خفیف میں میل علو لکھ جاتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یہ میل جاذبیت کا سارا میل کاٹ دے گا جب ثقیل اپنے میل سے گرتا سیب کا ٹوٹنا جاذبیت پر کہاں دلالت کرتا ہے یہ یقین و احتمال و طریق استدلال ومنصب مدعی و سوال سے ان کی ناواقفی ہے معلول کے لئے علت درکار ہے جب ایک کافی و وافی علت موجود اور تمھیں بھی مسلّم ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بے ثبوت کی طرف اسے منسوب کرنا کون سی عقل ہے ۔ بالفرض اگر علت کا خیہ معلوم نہ ہوتی بلا دلیل کسی شئی کو علت بتا دینا مردود ہوتا ہے وہاں یہ کہنا تھا کہ علت ہمیں معلوم نہیں، نہ یہ کہ کافی علت موجود و مسلّم ہوتے ہوئے اس سے فرار اور دوسری بے دلیل قرار جاذبیت کے رد کو ایک یہی بس ہے یہاں سے ظاہر ہوا جاذبیت پر ایمان بالغیب انھیں مجبورانہ میل طبعی کے انکار پر لاتا ہے اگرچہ وہ نادانی سے کہیں مقر ہوں اگرچہ وہ بے دلیل منکر ہوں (ع۲ ع۱۱) اور میل طبعی کا ثبوت بلکہ احتمال ہی جاذبیت کو باطل کرتا ہے کہ جب میل ہے جاذبیت کی کیا حاجت اور اس کے وجود پر کیا دلیل، یہ تقریر بعض دلائل آئندہ میں ملحوظِ خاطر رہے۔

رَدِّ دوم : اقول فرض کردم کہ سیب گرنے سے زمین پر جاذبیت کا آسیب آیا مگر اس سے شمس میں جاذبیت کیسے سمجھی گئی جس کے سبب گردش کا طومار باندھ دیا گیا اس پر بھی کوئی سیب گرتے دیکھا یا یہ ضرور ہے کہ جو کچھ زمین کے لئے ثابت ہو آفتاب میں بھی ہو۔ زمین بے نور ہے آفتاب سے منور ہوتی ہے آفتاب بھی بے نور ہو گا کسی اور سے روشن ہو گا یونہی یہ قیاس اس ثالث کو نہ چھوڑے گا اس کے لئے

---

[1] ح صـ۳۴ ثقل ہمیشہ اجسام کو جانب اسفل کھینچتا ہے۔ صـ۳۷ اجسام کو جانب پائیں مائل کرتا ہے۔ صـ۳۹ اجسام بقدر ثقیل مطلق سے قرب کے طالب پانی ہمیشہ بالطبع بلندی سے پستی کی طرف میل کرتا ہے۔ صـ۲۱۲ بخار جتنا ہلکا ہو گا زیادہ بلند ہو گا۔ صـ۲۱۷ بخار ہوا سے زیادہ لطیف وخفیف لہذا میل علو کرتا ہے۔

[2] صـ۲۱۷ حرارت آفتاب کے سبب اجزا لئے آب ہلکے ہو کر قصد بالا کرتے ہیں یونہی زمین کے جلے ہوئے اجزاء حرارت وقفت کے باعث۔ صـ۲۱۵ ابر بحسب ثقل یا لطافت نیچے یا اوپر حرکت کرتا ہے۔ ط صـ۱۱۵ منجمد اجسام کے تمام اجزاء مل کر زمین کی طرف میل کرتے ہیں اور سیال اجسام کا ہر جزء جُدا میل زمین کرتا ہے صـ۱۴۱ صـ۲۱۷ ہوا گرمی سے ہلکی ہو کر بالا صعود کرتی ہے، یونہی جغ صـ۹ میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

رابع درکار ہوگا۔ اور اسی طرح غیر متناہی چلا جائے گا یا واپس آئے گا۔ مثلاً شمس ثالث سے روشن اور ثالث شمس سے وہ تسلسل تھا یہ دور ہے اور دونوں محال یہ منطق الطیر اسی بے بضاعتی کا نتیجہ ہے جو ان لوگوں کو علوم عقلیہ میں ہے ورنہ ہر عاقل جانتا ہے کہ شاہد پر غائب کا قیاس محض وہم اور وسواس ہے۔

رَدِّ سوم: اقول تم جاذبیت کے لئے نافریت لازم مانتے ہو کہ وہ ہو اور یہ نہ ہو تو کھینچ کر وصل ہو جائے اور ہم نافریت باطل کر چکے تو جاذبیت خود ہی باطل ہوگئی کہ بطلان لازم بطلان ملزوم ہے۔

رَدِّ چہارم: اقول جاذبیت کے بطلان پر پہلا شاہد عدل آفتاب ہے اس کے مدار میں جسے وہ مدار زمین سمجھتے ہیں ایک نقطہ مرکز زمین سے غایت بُعد پر ہے جسے ہم اوج کہتے ہیں اور دوسرا نہایت قرب پر جسے حضیض ان کا مشاہدہ ہر سال ہوتا ہے تقریباً سوم جولائی کو آفتاب زمین سے اپنے کمال بُعد پر ہوتا ہے اور سوم جنوری کو نہایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے تفتیش جدیدہ میں[1] شمس کا بعد اوسط نو کروڑ انتیس لاکھ میل بتایا گیا اور ہم نے حساب کیا مابین المرکزین ۲ دو درجے ۵۴ ثانیے یعنی ۲° ۶۵۲۱۲ ہے تو بعد ابعد ۹۴۴۵۸۰۲۶ میل ہوا اور بعد اقرب ۹۱۳۴۱۹۷۴ میل تفاوت ۳۱۱۶۰۵۲ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے فوکز اسفل میں شمس ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے تو اوّل ان کی سمجھ کے لائق یہی سوال ہے کہ زمین اتنے قوی عظیم شدید ممتدید ہزارہا سال کے متواتر جذب سے کھینچ کیوں نہ گئی۔ ہیأت[2] جدیدہ میں آفتاب ۱۲ لاکھ ۳۵ ہزار ۱۳۰ زمینوں کے برابر اور بعض[3] نے دس[10] لاکھ بعض[4] نے چودہ[14] لاکھ دس[10] ہزار لکھا اور ہم نے مقررات[5] جدیدہ پر بربنائے اصل کروی حساب کیا تو تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو[2] سو چھپن زمینوں کے برابر آیا۔

---

[1] ص ۱۸۱ ۱۲

[2] ص ..... قلمی نسخہ میں پڑھا ہے (پھر) ۱۳۰ ہی کہا، ۱۲۵۹ صـ۲۶۶ .... غائب ۱۳۴۵۱۲۶۶۳۶۱ یہ اس کی عادت ہے کہ ہر جگہ مختلف کہے ۱۲ منہ۔

[3] سوالنامہ ہیأت صـ۱۸۱ ۱۲

[4] نظارہ عالم صـ۷ ۱۲

[5] وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس ۱۸ کروڑ ۵۸ لاکھ میل قطر معدل زمین ۶۰۸۶۱۳۹۷ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے پس اس قاعدہ پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاویٰ میں جلد اول رسالہ الھنئ النمیر فی الماء المستدیر میں ایراد کیا ۷۵۴۰۰۹۹ ۸۶۲ لوامیال قطر مدار + ۹۹۴۱۷۹۴۶۰ =

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

بہر حال وہ جرم کہ اس کے ۱۲ لاکھ حصوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کر سکتا ہے تو گرد دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اس میں مل جانا گیا ۱۲ لاکھ اشخاص مل کر ایک کو کھینچیں اور وہ دوری چاہے تو بارہ لاکھ سے کھینچ نہ سکے گا بلکہ ان کے گرد گھومے گا اور کامل علمی رَد یہ ہے کہ کسی قوت کا قوی پڑ کر ضعیف ہو جانا محتاجِ علت ہے اگرچہ اسی قدر کہ زوالِ علت قوت جبکہ نصف دورے میں جاذبیت شمس غالب آ کر ۱۳ لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لائی تو نصف دوم میں اسے کس نے ضعیف کر دیا کہ زمین پھر ۱۳ لاکھ میل سے زیادہ دور بھاگ گئی حالانکہ قرب موجب قوت اثر جذب ہے (عہ۱) تو حضیض پر لا کر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر آ کر اس کی قوت سست پڑے اور زمین اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی ہی دُور ہو جائے شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہوتی ہے اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑ جاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اسے کھینچ کر ۱۳ لاکھ میل سے زیادہ قریب کرے اور عین شباب اثر جذب کے وقت سست پڑ جائے اور ادھر ایک ادھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ و مغلوبیت کا دورہ پورا نصف نصف انقسام پائے اس پر یہ مہمل عذر پیش ہوتا ہے کہ نقطہ حضیض پر نافریت بہت بڑھ جاتی ہے وہ زمین کو آفتاب کے نیچے سے چھڑا کر پھر دور لے جاتی ہے۔

اقول یہ ہارے کا حیلہ محض بے سروپا ہے **اوّلاً** جاذبیت و نافریت کا گھٹنا بڑھنا متلازم ہے نافریت اتنی ہی بڑھے گی جتنی جاذبیت، اور بہر حال مساوی رہیں گی ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶ یہاں اگر نافریت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

+ ۸۷۷۶۶۱۹۵۶ لو دقیقہ محیطیہ تا ۶۹۴۳۱۷۴۱۸ = لو دقائق محیط ۶۹۴۳۳۴۵۳۸ = لو امیال محیطات ۱۰۵۶۰۵۳۹ لو امیال قطر زمین ۳۶۸۹۸۳۴۵۹ = لو امیال قطر شمس ۵۶۹۳۷۷۹۵۷ = لو دقائق قطر شمس ۶۱ ۵۶۰۵۳۹

= ۹۶۱۱۸۳۴۹۴ قطر مثلثۃً بالتکریر ؛ کرہ قطر ؛ کرہ کہ ۳ × ما بین قطرین لو نسبت ۲۶۰۹۴۴۹۸

لو نسبت کرتین عدد ۱۳۱۳۲۵۶ وھو المقصود یعنی محیط فلک شمس ۵۸ کروڑ ۷۳ لاکھ ۸ ہزار میل ہے اور ایک دقیقہ محیطیہ ۶۵ ۲۳ ۰۷ ۲ میل اور قطر شمس ۳۶۴ ۸۶۶۵۵ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹۶۵۰۹ مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر اور علم حق اس کی خالق عزوجل کو ۱۲ منہ۔

عہ۱ ط صنہ ۶ ۱۲

marfat.com

بدرجہ غایت ہے کہ چال سب سے زیادہ تیز ہے تو جاذبیت بھی بحد کمال ہے کہ قرب شمس سب جگہ سے زائد ہے نافریت جاذبیت سے چھینے تو جب کہ اس پر غالب آئے برابر سے چھین لینا کیا معنی!

ثانیًا اگر مساوی قوت دوسری پر غالب آسکتی ہے تو یہاں خاص نافریت کیوں غالب آئی جاذبیت بھی تو مساوی تھی وہ کیوں نہ غالب ہوئی یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثالثًا اگر نافریت ہی میں کوئی ایسا طرہ ہے کہ بحال مساوات وہی غالب آئے تو اسے مساوات تو روز اول سے تھی اور نقطوں پر کیوں نہ غالب آئی اسی نقطے کی تعیین کیوں ہوئی۔

رابعًا ہمیشہ اسی کا التزام کیوں ہوا۔

خامسًا مساوات تو تم بگھار رہے ہو ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ نقطۂ اوج سے نقطۂ حضیض تک برابر جاذبیت غالب آرہی ہے قوت کا غلبہ اس کے اثر سے ظاہر ہوتا ہے جاذبیت قرب کرنا چاہتی ہے اور نافریت دور پھینکنا مگر وہاں سے یہاں تک برابر شمس سے قرب ہی بڑھتا جاتا ہے نافریت اگرچہ بیچارے برابری کے درجے پر متواتر چال تیز کر رہی ہے لیکن اس کی ایک نہیں چلتی اور جاذبیت ہی کا اثر علی الاتصال غالب آرہا ہے پھر کیا معنی کہ عین شباب غلبہ پر دفعۃً مغلوب ہو جائے۔

سادسًا نافریت اگر بڑھی ہے تو خاص نقطہ حضیض پر، یہاں تو اُس نے زمین کو آفتاب سے بال بھر بھی نہ چھینا کہ غایت قرب پر ہے چھینے گی۔ آگے بڑھ کر اس نقطے سے چل کر شمس سے بُعد بڑھتا جائے گا مگر اس نقطے سے سرکتے ہی نافریت بھی تیزی پر نہ رہے گی ہر آن ضعیف ہوتی جائے گی کہ قدم قدم پر چال سست ہوگی، عجب کہ اپنی کمال قوت پر تو نہ چھین سکی جب ضعیف پڑی چھین لی گئی۔

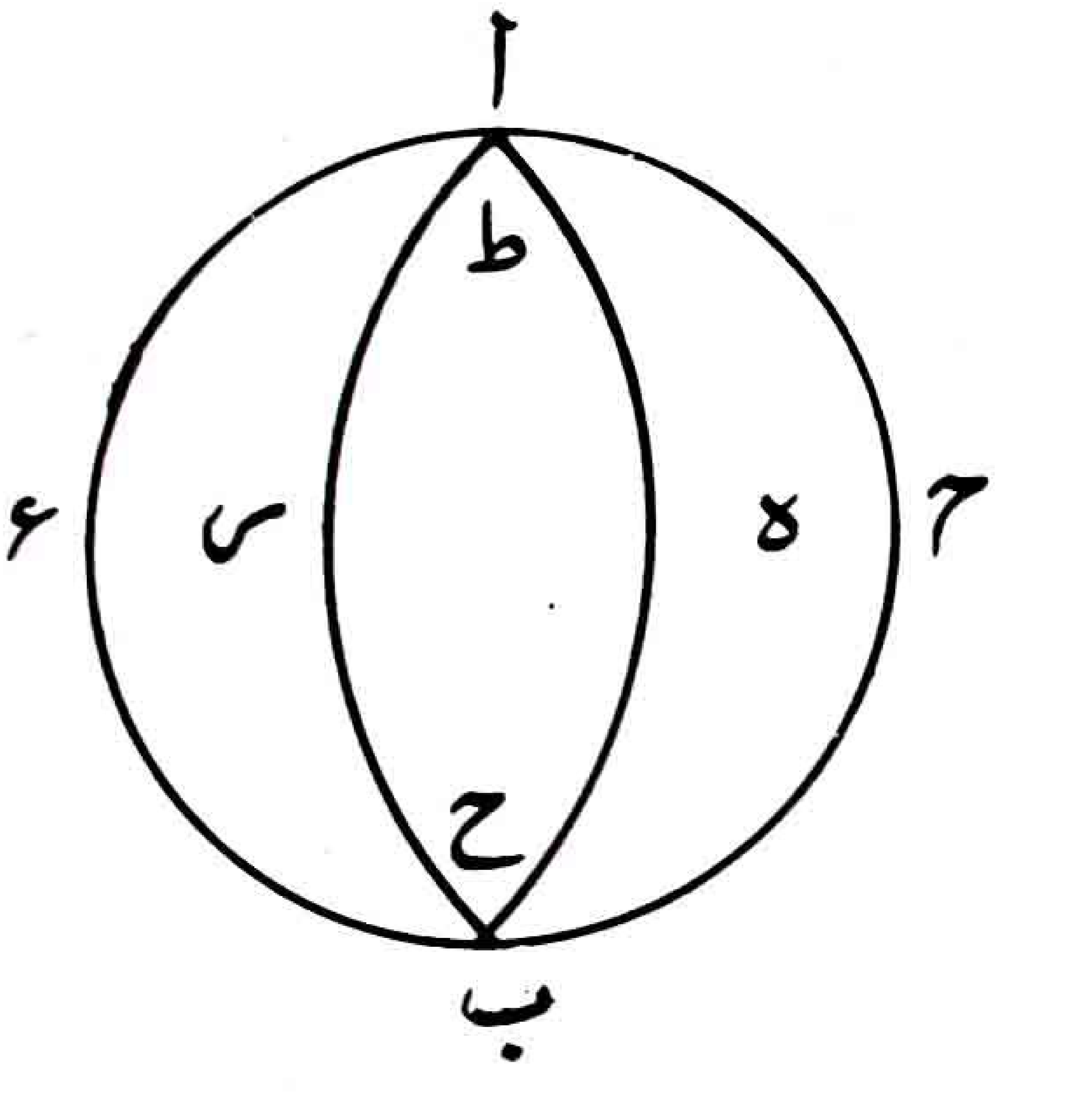
سابعًا طرفہ یہ کہ جتنی ضعیف ہوتی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ چھین رہی ہے کہ جس قدر چال سست ہوتی ہے اتنا ہی بُعد بڑھتا ہے یہاں تک کہ ا پر کمال سُستی کے ساتھ نہایت بُعد ہے کیا عقل سلیم ان معکوس باتوں کو قبول کر سکتی ہے، ہرگز نہیں، عاجزی سب کچھ کراتی ہے۔ اصُول علم الھیاۃ[1] نے اس پر عذر گھڑا کہ مرکز شمس کے گرد جو دائرہ ہے اوج میں زمین کا راستہ اس دائرے کے اندر ہو کر ہے لہٰذا شمس کی طرف آتی ہے اور حضیض میں اس دائرے سے باہر ہے لہٰذا نکل جاتی ہے۔

اقول اولًا کون سا دائرہ یہاں ایک دائرہ معدل المسیر لیا جاتا ہے کہ مرکز شمس کے گرد نہیں مرکز بعیض کے گرد ہے اور دونوں نقطہ اوج وحضیض پر یکساں گزرا ہوا ہے اس شکل سے

---

[1] ص ۱۸۱ ۱۲

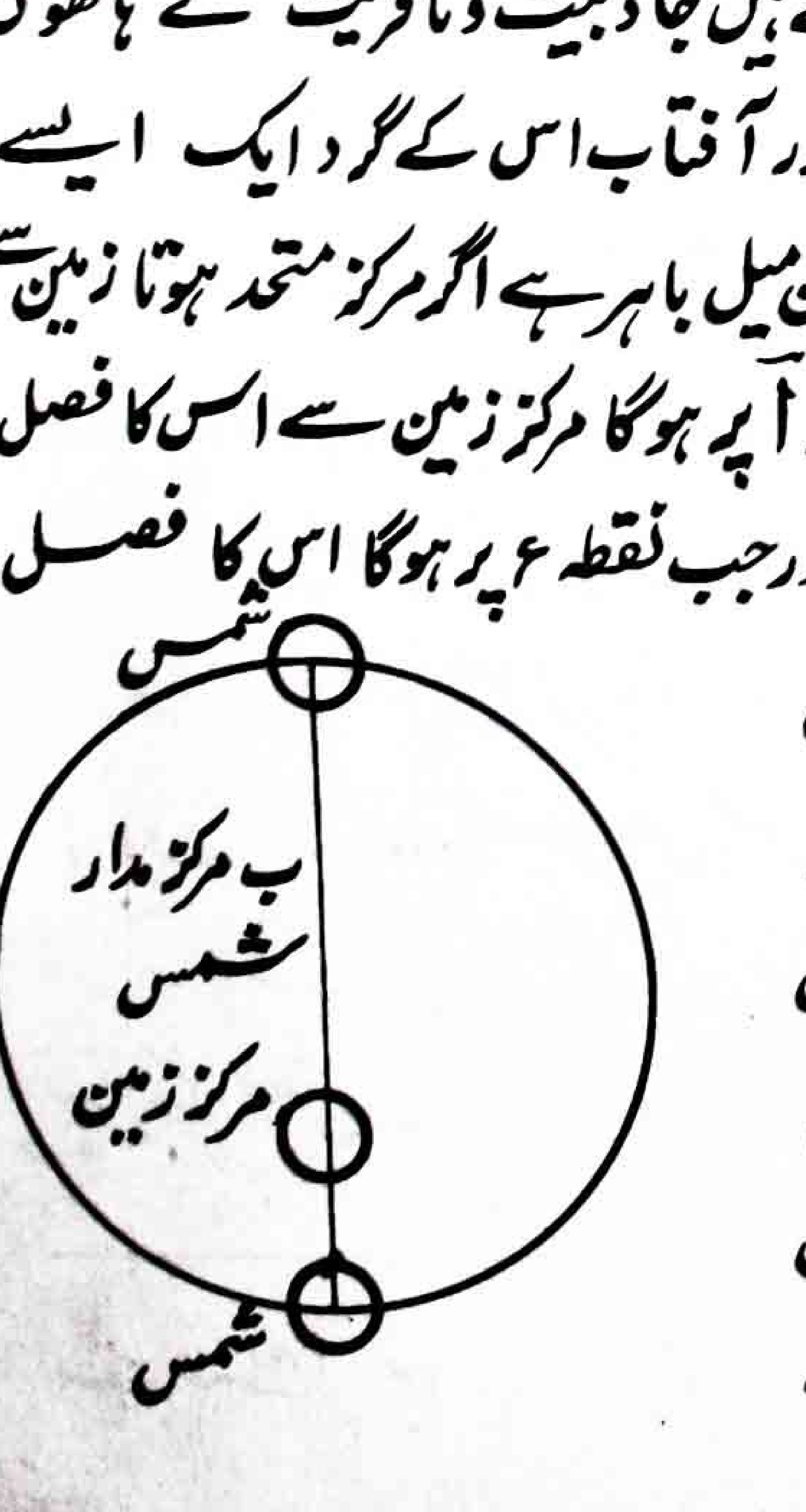
marfat.com



اہ رب مدار بیضی ہے مرکز ط شمس اس کے نیچے نقطہ ح پر
ا اوج ب حضیض مرکز ط پر بعد ا ط یا ط ب سے کہ مساوی
ہیں دائرہ ا ب ح ء معدل المسیر ہے اور اگر یہ مراد کہ مرکز شمس
پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں ظاہر ہے کہ زمین اوج میں
اس دائرے پر آئے گی اور حضیض میں اس سے باہر ہو گی
یعنی اس پر نہ ہو گی اس کے اندر ہو گی تو اس کے تعین کی کیا
علت، کیوں نہ مرکز شمس پر حضیض کی دُوری سے دائرہ کھینچے کہ
زمین حضیض میں اس پر ہو اور اوج میں نہ اس پر نہ اندر حقیقۃً باہر معتبر و ملحوظ دائرہ معدل المسیر ہی کیوں
نہیں لیا جاتا کہ دونوں میں اس پر گزرے۔

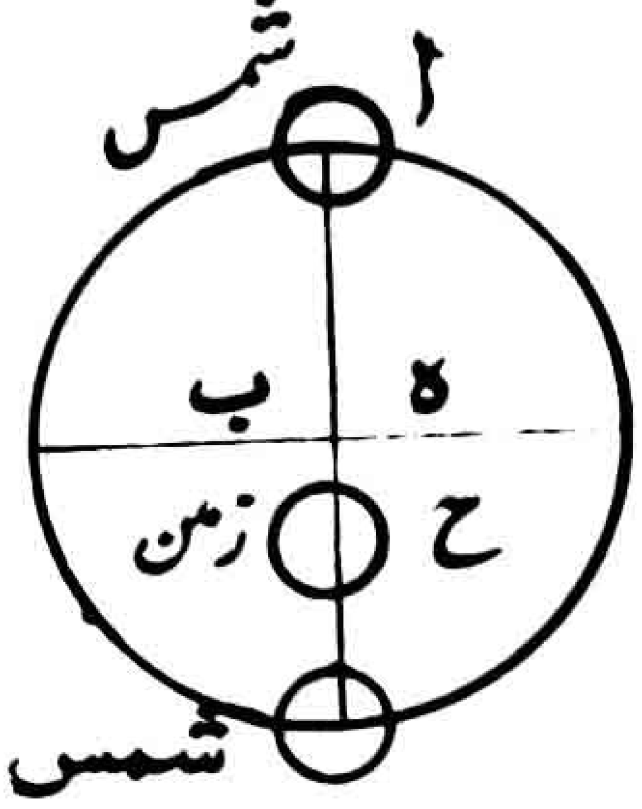
ثانیاً اس دائرے پر آنے کو شمس کی طرف لائے اور اس سے جدائی کو شمس سے لیجانے میں کیا
دخل ہے لانا جذب ہے اور بحسب قرب ہے تو دور سے لانا اور قریب بھگانا الٹی منطق ہے شاید نقطۂ اوج
میں لاسا لگا ہے کہ طائر زمین کو پھانس لاتا ہے نقطۂ حضیض پر کھٹکا بندھا ہے کہ بھگا دیتا ہے۔

ثالثاً اس دائرے ہی میں کچھ وصف ہے تو زمین صرف حلول نقطہ اوجی ہی کے وقت وہ ایک
آن کے لئے اس پر ہو گی یہ آدھے سال آنا اور آدھے سال بھاگنا کیوں، غرض یہ کہ بنائے نہیں بنتی،
ظاہر ہوا کہ حیلے بہانے محض اسکولی لڑکوں کو بہلانے کے لئے مغالطے ہیں جاذبیت و نافریت کے ہاتھوں
ہرگز مدار بن نہیں سکتا بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے
دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکز عالم سے اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے
آفتاب کا بعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ ا پر ہو گا مرکز زمین سے اس کا فصل
ا ح ہو گا یعنی بقدر ا ب نصف قطر مدار شمس ب ح مابین المرکزین اور جب نقطہ ء پر ہو گا اس کا فصل



ء ح ہو گا یعنی بقدر ب ء نصف قطر مدار شمس مابین المرکزین دونوں
فصلوں میں دوچند مابین المرکزین فرق ہو گا۔ یہ اصل گردی پر
ب ح ہے لیکن وہ بعد اوسط پر لیا گیا ہے۔ ہ مرکز مدار شمس
ب فوکز اعلیٰ ح فوکز اسفل جس پر زمین ہے اس میں شمس
اس مابین المرکزین ب ح مابین الفوکزین جانتے ہیں اور مابین المرکزین
ہ ح اس کا نصف کہ بعد اوسط اَجَ منتصف مابین الفوکزین پر ہے

marfat.com



تو بعد اوسط نصف مابین الفوکزین = بعد البعد ، نصف مذکور ربعد اقرب لا جرم شمس بقدر مابین الفوکزین وضعف مابین المرکزین جدید فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قرب وبعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے ، کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔

رَدِّ پنجم : جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے ، اصول علم الہیأۃ[1] ص ۲۰۹ میں خود ہیأۃ جدیدہ پر ایک سوال قائم کیا جس کی توضیح یہ کہ اگرچہ زمین قمر کو قرب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دُور سے مگر جرم شمس لاکھوں درجے زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے $\frac{11}{5}$ ہے یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل ، اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ ہے کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا ، تو معلوم ہوا کہ جاذبیت باطل ومہمل خیال ہے اور اس کا یہ جواب دیا کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے کبھی قمر سے کم کبھی زیادہ جیسا ان کا بعد آفتاب سے ہو تو شمس جتنا قمر کو کھینچتا ہے زمین اپنا چاند بچانے کو اس سے پوری جاذبیت کا مقابلہ کرنے کی محتاج نہیں بلکہ صرف اتنی کا جس قدر جاذبیت مذکورہ زمین کو جاذبیت شمس سے زائد ہے اور یہ اس جاذبیت سے کم ہے جتنی زمین کو قمر پر ہے لہذا قمر آفتاب سے نہیں ملتا۔

اقول توضیحِ جواب یہ ہے کہ قمر کا شمس سے جا ملنا اس جذب پر ہے جو قمر کو زمین سے جُدا کرے ، جذبِ شمسی زمین وقمر دونوں پر ہے ، تو جہاں تک وہ مساوی ہیں اس جذب کا اثر زمین سے جدائی قمر نہ ہوگی کہ وہ بھی ساتھ ساتھ بنی ہے ، ہاں قمر پر جتنا جذب زمین پر جذب سے زائد ہو گا وہ موجب جدائی قمر ہوتا لیکن زمین اس قدر سے زیادہ اسے جذب کر رہی ہے تو جدائی نہ ہوگی۔ فرض کرو شمس قمر کو ۹۹ گز کھینچتا ہے اور زمین سے اسے ۴۵ گز کہ جذبِ شمس سے $\frac{5}{11}$ ہے اور آفتاب زمین کو ۹۰ گز کھینچے تو ۹۰ گز تک تو زمین وقمر مساوی ہیں قمر پر ۹ ہی گز جذبِ شمس زائد ہے لیکن زمین کا جذب اس پر ۴۵ گز ہے تو جذبِ شمس سے پچگُنا ہے لہذا شمس سے ملنے نہیں پاتا۔

اقول خوب جواب دیا کہ قمر کو بڑے سفر سے بچا لیا ، چھوٹا ہی سفر کرنا پڑا ، اب کہ جذبِ زمین اس پر زیادہ ہے زمین پر کیوں نہیں آگرتا ، سوال کا منشا تو جذبوں کا تفاوت تھا وہ اب کیا مٹا قمر شمس پر نہ گرا زمین پر سہی۔

رَدِّ ششم : **اقول** لطف یہ کہ اجتماع[1] کے وقت قمر آفتاب سے قریب ہو جاتا ہے اور

---

[1] اصول علم الہیأۃ ص ۲۱۰ ۱۲

marfat.com

مقابلہ کے وقت دُور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ مجموع ہر دو جذب کی $\frac{11}{16}$ ہے صرف $\frac{3}{8}$ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس و ارض کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف پانچ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف گیارہ حصے، تو بقدر فضل جذب شمس $\frac{6}{16}$ جانب شمس کھینچا، نہیں نہیں، بلکہ بہت ہی خفیف، جیسا کہ ابھی رَدِّ پنجم میں واضح ہوا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب ۱۶ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں،

غرض وہاں تفاضیل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سہ چند کے قریب بلکہ بدرجہائے کثیرہ زائد ہے تو واجب کہ وقت مقابلہ قمر شمس سے بہ نسبت اجتماع قریب تو آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔ اصول الہیأت ع۲۱ میں اس قُرب و بُعد کی یوں تقریر کی کہ اجتماع کے وقت زمین قمر کو شمس سے چھین لے جاتی ہے اور وہ دور ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ مقابل شمس آتا ہے اس وقت شمس و زمین دونوں اسے ایک طرف کھینچتے ہیں تو آفتاب سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اجتماع میں آتا رہتا ہے۔

اقول کیا زمین وقت مقابلہ سے وقت اجتماع تک نیرین کے بیچ ہی میں رہتی ہے کہ وہ سلسلہ آفتاب سے قریب کرنے کا مسلسل رہتا ہے یا زمین تو مقابلے کے بعد ایک کنارے کو گئی اور جب سے اجتماع ہونے تک جہت خلاف شمس کھینچتی رہی اور اس کا جذب جذب شمس سے بدرجہا زائد ہے جیسا کہ ابھی ردّ پنجم میں گزرا، پھر کبھی چاند ہے کہ شمس ہی کی طرف کھنچتا ہے شاید مقابلہ کی خفیف ساعت میں زمین نے اس کے کان میں پھونک دیا تھا کہ چاہے میں کہیں ہوں چاہے میں کسی طرف کھینچوں اور کتنے ہی غالب زور سے کھینچوں مگر تو اسی وقت کے اثر پر رہنا آفتاب ہی سے قریب ہوتا جانا میری ایک نہ ماننا کیونکہ وہ بڑا بوڑھا ہے اس کا لحاظ واجب ہے اور چاند ایسا سعادت مند کہ اسی پر کار بند جب کھنچتے وہ آفتاب کی گود کے پاس پہنچا یعنی اجتماع میں آتا ہے اس وقت زمین اپنی نصیحت پر پریشان ہوتی ہے اور بڑھ کر وہ ہاتھ لگاتی ہے کہ شمس کی گود سے اُسے چھین کر آدھے دورے میں نہایت دوری پر لے جاتی ہے یہاں آکر پھر بھول جاتی اور وہی انجھر چاند کے کان میں پھونکتی ہے ایسی پاگل زمین ہیأتِ جدیدہ میں ہوتی ہوگی، غرض دنیا بھر کے عاقلوں کے نزدیک علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے اور وہ علت فنا ہو کر علت خلاف پیدا ہو تو فوراً خلاف ہو جاتا ہے لیکن ہیأت جدیدہ کے نزدیک علت کو فنا ہوئے مدتیں گزریں اور خلاف کی علتیں برابر روزانہ ترقی پر ہیں مگر معلول اسی مُردہ علت کا جاگ رہا ہے اور ان زندہ علتوں کا معلول فنا ہے یعنی ادھر تو علت معدوم اور معلول قائم ادھر علت موجود و مترقی اور معلوم معدوم۔

رَدِّ ہفتم: اقول پھر وُہ پانچ وگیارہ کی نسبت تو مزعوم ہیأتِ جدیدہ تھی جس میں خود قاعدہ نیوٹن سے کہ جاذبیت بحسب مربع بعد بالقلب بدلتی ہے عدل تھا، اس کا ردّ نمبر ۱۴ میں گزرا یہ قاعدہ نیوٹن اگر

marfat.com

صحیح ہے تو قمر پر جاذبیت شمس بہ نسبت جاذبیت ارض ١/٥٠٠٠ ہو گی یہ بھی بہت نادر، اکثر اوقات اس سے بھی کم زمین سے قمر کا بعد ابعد[1] ٢٥١٦٩٤٧ میل ہے اور شمس سے زمین کا بُعد[2] اقرب ٩١٣٤١٩٧٤ میل فرض کیجئے شمس اپنے بُعد اقرب پر ہے اور قمر اجتماع میں اپنے بعد ابعد پر کہ شمس وارض سے فاصلہ قمر میں سب سے کم تفاوت کی صورت ہے باقی سب صورتوں میں اس سے زیادہ فرق ہوگا جو جاذبیت شمس کو اور چھوٹا کرے گا اس نادر صورت پر شمس سے قمر کا بُعد ٩١٠٩٠٠٢٧ میل میں ہوگا۔ اب اگر شمس وارض میں قوتِ جذب برابر ہوتی تو نسبت یہ ہوتی جذب الارض للقمر جذب الشمس للقمر :: (٩١٠٩٠٠٢٧)² (٢٥١٩٤٧)² اوّل کو ایک فرض کریں تو چہارم ÷ سوم = دوم یعنی $\frac{٦٣٤٧٧٢٩٠٨٠٩}{٨٢٩٧٣٩٣٠١٨٨٦٠٧٢٩}$ = ٫٠٠٠٠٠٧٦٥٠٢٦٩ = جذب الشمس للقمر یعنی قمر کو جذب ارض اگر دس کروڑ ہے تو جذب شمس صرف ٧٦٥ یعنی تقریباً ایک لاکھ تینتیس ہزار تین سو تینتیس حصوں سے ایک حصہ لیکن شمس میں قوتِ جذوب باعتبار قوت زمین ٢٧٫٢[3] ہے یا ٢٨[4] تو حاصل کو اس میں ضرب دیئے سے ٠٫٠٠٠٢ حاصل رہا یعنی شمس اگر قمر کو اپنی طرف ایک میل کھینچتا ہے تو زمین اپنی طرف پانچ ہزار میل اور تقریر ردّ پنجم شامل کئے سے تو جذب زمین کے مقابل جذب شمس گویا صفر محض رہ جائے گا اور زمین کا جذب المعارض ومزاحم کام فرمائے گا اور شک نہیں کہ یہ جذب ہزاروں برس سے جاری ہے اور وجہ کیا ہے کہ قمر اب تک زمین پر نہ گر پڑا اگر جاذبیت صحیح ہوتی ضرور کب کا گر چکا ہوتا تو جاذبیّت محض مہمل خیال ہے۔

ردِّ ہشتم: اقول قمر کو جذبِ شمس وارض میں کچھ بھی نسبت ہو یہ تو اجتماع نیرین میں دیکھی جائیگی کہ شمس ایک طرف کھینچے گا اور ارض دوسری طرف، مقابلہ میں تو شمس وارض دونوں ایک طرف ہوتے ہیں، اصول الہیاۃ مضمون مذکور ردّ ششم میں یہ خوب کہی کہ اس کے سبب قمر شمس سے قریب ہوتا ہے۔ بہت خوب زمین بھی شمس ہی کے لئے کھینچتی ہوگی عقلمند بیچ میں زمین ہے تو اس وقت دونوں اپنی مجموعی طاقت سے قمر کو زمین ہی کی طرف کھینچتے ہیں اب کیوں نہیں گرتا اگر کہئے اور سیارے ادھر کو کھینچتے ہیں۔

---

[1] اصول علم الہیاۃ ص ١١٣ و ص ٢٦٤ ١٢

[2] اس کا بیان ابھی جاذبیت کے ردِّ چہارم میں گزرا۔

[3] اصول علم الہیاۃ ص ٢٦٧ ١٢

[4] ؍ ؍ ؍ ص ٨٣ ١٢

اقول ہزاروں بار ہوتا ہے کہ سب سیارے مع زمین ایک طرف ہوتے ہیں اور تنہا قمر دوسری جانب، اور ثوابت کا اثر جذب نہ مانا گیا ہے نہ ماننے کے قابل ہے کہ وہ سب طرف محیط ہیں تو داب یکساں ہوکر اثر صفر رہا، اب قمر کیوں نہیں گرتا۔ یہ تمام عظیم ہاتھی جمع ہوکر اپنی پوری طاقت سے اس چھوٹی سی چڑیا کو کھینچے کھینچے ہلکان ہوئے جاتے ہیں اور چڑیا ہے کہ بال بھر نہیں سرکتی اس کی تیوری پر میل تک نہیں آتا یہ کیسی جاذبیت ہے لاجرم جاذبیت محض غلط ہے۔

ردّ نہم: اقول نافریت کی گندم پہلے کاٹ چکے ہیں اور بفرضِ باطل ہو بھی تو یہ قرارداد ہے کہ وہ بقدر جاذبیت بڑھتی ہے اور چال بقدر نافریت (نمبر۷) تو واجب تھا کہ جب سیارے گردِ قمر متفرق ہوتے اس کی چال کم ہوتی کہ ان کی جاذبیت باہم معارض ہوکر قمر پر اثر کم پڑ رہا ہے اور جب سیارے قمر سے ایک طرف ہوتے اس کی چال ہمیشہ سے بہت زائد ہوجاتی کہ اسے مجموع جاذبیتوں کا مقابلہ کرنا ہے لیکن ایسا کبھی نہیں ہوتا بلکہ والقمر قدّرنٰہ منازل[1] (اور چاند کی ہم نے منزلیں مقرر کیں۔ ت) کے زیر دست محکم انتظام نے اسے جس روش پر ڈال دیا ہے ہمیشہ اسی پر رہتا ہے وہ سیاروں کے اجتماع کی پرواہ کرتا ہے نہ تفرق کی، تو قطعاً ثابت ہوا کہ جاذبیت محض وہمی گھڑت ہے۔

رَدِّ دہم: اقول ان سب سے بڑھ کر بطلان جاذبیت پر شاہد بحر اوقیانوس کا مدّوجزر ہے، ہر روز دوبار پانی گزوں حتی کہ ۷۰ فٹ تک اونچا اٹھتا اور پھر بیٹھ جاتا ہے اسے جاذبیت قمر کے سرڈھالنا جاذبیت ارض کو سلام کرنا ہے اگر قمر کو اس کے بعد اقرب[2] ۲۲۵۷۱۹ میل پر رکھئے اور زمین کی جاذبیت اس کے مرکز سے لیجئے کہ پانی کو اس سے ۳۹۵۶۶۵ میل بعد ہو تو حسبِ قاعدہ نیوٹن اگر زمین وقمر میں قوتِ جذب برابر ہوتی پانی پر دونوں کے جذب کی نسبت یہ ہوتی جذب قمر : جذب ارض :: $(۳۹۵۶۶۵)^۲$ $(۳۵۵۷۱۹)^۲$ ثانی کو ایک فرض کریں تو سوم ÷ چہارم = جذب قمر ہوتا یعنی $\frac{۱۵۶۵۳۸۹۲۶۲۵}{۵۰۹۴۹۰۶۶۹۶۱} =$ = ۳۰۷۲۴۵۹ ۰۰۰ء۰۔ لیکن قمر میں قوت جذب قوتِ زمین کی ۵ ۱ء[3] ہے لہذا اسے ۶۰۵ میں ضرب دیا حاصل ۴۶ ۰۰۰ء۰۔ یعنی پانی پر جذب قمر اگر ۲۳ ہے تو جذب زمین پانچ لاکھ یا قمر اگر ایک قوت سے جذب کرتا ہے تو زمین ۲۱۷۳۹ قوتوں سے پھر کیونکر ممکن پانی بال برابر بھی اٹھنے پائے،

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۳۹

[2] اصول ہردو صفحہ مذکورہ

[3] اصول ص ۲۶۷

marfat.com

ہم نے نمبر ۱۰ کے اعمال ح و ص کے لحاظ سے پانی کا بعد مرکز زمین سے لیا ورنہ زمین سے تو اسے اصلاً بُعد نہیں اور یہ ثابت کہ آئے کہ جذب اگر ہے تو ہرگز خاص مرکز نہیں تمام کرہ جاذب ہے ــــــــ

ہاں انتہائے جذب جانب مرکز ہے توجب تک جسم واصل مرکز نہ ہو زیر جذب رہے گا و لہذا زمین پر رکھا ہوا پتھر بھی بھاری ہے اور وزن نہیں ہوتا مگر جذب سے تو ثابت ہوا کہ زمین میں جذب ہے تو ضرور ثقیل متصل کو بھی جذب کرتی ہے بلکہ سب سے اقوی کہ جاذبیت قرب سے بڑھتی ہے (۱۰) اور یہ نہایت قرب سے، اب تو جذب قمر کو جذب زمین سے کوئی نسبت ہی نہیں ہوسکتی ہے اور اگر اس سے بھی درگزر کرکے تسلیم کرلیں کہ جذب کے لئے فصل ضرور ہے تو ایک فصل معتدبہ مثلاً ایک انگل رکھئے بفرضِ غلط قبول کرلیں کہ قمر نے ایک انگل پانی زمین سے جُدا کرلیا اب محال ہے کہ بال کا ہزارواں حصہ اور بڑھے نہ کہ ستتر فٹ تک قمر کا بُعدِ اوسط[1] ۲۳۸۸۲۳ میل ہے ہر میل ۱۷۶۰ گز، ہرگز اڑتالیس انگل، تو بُعد قمر ۲۰۱۷۶۶۱۶۱۸۴۰ بیس[20] ارب انگل مع زیادات ہوا۔ ایک انگل کا مربع ایک کہ جذب قمر ہو اور اس بُعد کا مربع ۴۰۰۷۰۹۵۶۶۵۳۴۲۰۲۸۱۸۵۶۰۰ کہ جذب ارض ہوتا اگر قوت جذب دونوں کُروں میں مساوی ہوتی لیکن قمر میں ۶،۱۵ ہے تو اس عدد کو ۶،۱۵ پر تقسیم کیا جذب ارض ــــــــ

....۴۰۰۰۹۰۷۸۱۰۲۲۸۰۱۱۰۷۹۱۳۷۲ ہوا یعنی پانی پر جذب قمر کی ایک قوت ہے تو جذب زمین کی دُوسو اکہتر مہا سنکھ سے بھی سنکھوں زائد ہے تو یہ محال قطعی ہوتا ہے لیکن واقع ہے تو یقیناً زمین میں جاذبیت نہیں، اگر کہئے ہیأتِ جدیدہ والے تو یہ کہتے ہیں کہ چاند سارے کُرۂ زمین کو گزوں اونچا اٹھالیتا ہے تو پانی کا ستتر فٹ اٹھالینا کیا دشوار ہے۔

اقول چاند کا زمین کو اونچا اٹھالینا نِرا ہذیان ہے زمین کا وزن ــــــــ

.... ۱۶۹۹۳۲ سولہ ہزار نوسو ترانوے مہا سنکھ من اور بتیس سنکھ من ہے وہ قمر سے انچاس حصے بڑی ہے[2] بلکہ اس کا جرم[3] جرم قمر کا وزن میں ۸۱،۵ مثل ہے، کیا چھٹنکی ڈیڑھ چھٹانک پانچ سیر پختہ وزن پر غالب آکر اسے کھینچ لے گی' یا قمر کو جرِ ثقیل کی کوئی کل دی گئی ہے، اس کے پاس ایک کل ہوگی تو زمین کے پاس انچاس کہ قبل اس کے کہ وہ اسے بال بھر اٹھا سکے یہ اسے کھینچ کر گرا لے گی' اور اگر بالفرض قمر زمین کو اٹھا بھی لے تو زمین چاہے سو گز نہیں سو میل

---

[1] اصول ہر دو صفحہ مذکورہ ہوا
[2] صفحہ ۱۲۰ ۱۲
[3] ص صفحہ ۱۹۷ ۱۲
[4] صفحہ ۲۱۰ ۱۲

کھنچ جائے پانی کا ذرّہ بھر اُٹھنا ممکن نہیں زمین کے اس طرف چاند کے خلاف کوئی دوسرا حامل اقوی نہ تھا جس سے چاند اسے نہ چھین سکتا اور پانی کو زمین مہا سنکھوں زیادہ زور سے کھینچ رہی ہے چاند اسے کیونکر کھینچ سکے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً سیر بھر وزن کے ایک گولے میں لوہے کا پتر نہایت مضبوط کیلوں سے جڑا ہوا ہے تم اس گولے کو ہاتھ سے کھینچ سکتے ہو لیکن اس پتر کو گولے سے جُدا نہیں کر سکتے جب تک وہ کیلیں نہ نکالو یہاں پانی پر وُہ کیلیں صدہا مہا سنکھوں طاقت سے جذب ہے جب تک یہ معدوم نہ ہو پانی ہزاروں چاندوں کے ہلائے ہل نہیں سکتا لیکن ہلتا کیا گزوں اٹھتا ہے تو ضرور جذب زمین معدوم ہے وھو المقصود۔ اگر کہئے ضرور اس سے زمین کی جاذبیت تو باطل ہوگئی لیکن قمر کی تو مسلّم رہی۔

اقول اوّلاً مقصود ابطال حرکت زمین ہے وہ جاذبیت شمس پر مبنی اور اوپر گزرا کہ زمین ہی میں جاذبیت گمان کرکے شمس کو اس پر بلا دلیل قیاس کیا ہے جب یہی باطل ہوگئی قیاس کا دریا ہی جل گیا شمس میں کہاں سے آئے گی یا یوں کہئے کہ ہیأت جدیدہ کا وُہ کلیہ کہ ہر جسم میں بقدر مادہ جاذبیت ہے جس کی بناء پر شمس میں اس کے لائق جاذبیت اور اس کے سبب زمین کی حرکت مانی تھی باطل ہوگیا اور جب معلوم ہوگیا کہ بعض اجسام میں جذب ہے بعض میں نہیں تو جذب شمس پر دلیل نہ رہی ممکن کہ شمس انھیں اجسام سے ہو جن میں جذب نہیں۔

ثانیاً مد کا جذب قمر سے ہونا بھی بوجوہ کثیرہ مخدوش ہے جن کا بیان نمبر ۱۶ میں گزرا۔

رَدِّ یازدہم: اقول جو دوسری طرف کی مد کی توجیہ کی کہ زمین اُٹھتی ہے اور ادھر کے پانی کو چھوڑ آتی ہے۔ جاذبیت ارض کی نفی پر دلیل روشن ہے سمت مواجہ کے پانی پر تو ارض و قمر کا تجاذب تھا یہ غلط مان لیا کہ قمر غالب آیا، سمت دیگر کے پانی کو تو دونوں جانب زمین ہی کھینچ رہی ہے اسے زمین نے کیونکر چھوڑا قمر کا جذب اس پر کم تو زمین کا جذب تو بقوت اتم ہے اور یہاں اس کا معارض نہیں، پھر چھوڑ دینے کے کیا معنی!

رَدِّ دوازدہم: اقول یہ جو ہیأتِ جدیدہ نے اقرار کیا کہ جذب قمر میں پانی زمین کا ملازم نہیں رہتا قمر کی جانب مواجہ میں بوجہ لطافت و قرب آب پانی زمین سے زیادہ اٹھتا ہے اور دوسری طرف بوجہ بُعد آب زمین پانی سے زیادہ اُٹھتی ہے یہ بڑے کام کی بات ہے اس نے زمین پر جاذبیت شمس کا قطعی خاتمہ کر دیا اگر وہ صحیح ہوتی تو جب جذب قمر سے یہ حالت ہے جو انتہا درجہ صرف ۷۰ ہی فٹ اٹھا سکتا ہے تو جذب شمس کہ زمین کو ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ کھینچ لاتا ہے واجب تھا کہ پانی پر اسی ۷۰ فٹ اور ۳۱ لاکھ ۱۶ ہزار باون میل کی نسبت سے اشد و اقوی ہوتا سامنے کے پانی زمین کو چھوڑ کر

marfat.com

لاکھوں میل چلے جاتے زمین نری سُوکھی رہ جاتی یا قوت جذب کے سبب قوت نافریت پانی کو زمین سے بہت زیادہ جلد تر گھماتی یا تو ساری زمین پانی میں ڈوب جاتی اگر پانی پھیلتا یا ہر سال سارے جنگل اور شہر غرقاب ہوکر سمندر ہو جاتے اور تمام سمندر چٹیل زمین ہو جایا کرتے اگر پانی اتنی ہی مساحت پر رہتا۔

ردِّ سیزدہم: اقول ہوا تو پانی سے بھی لطیف تر ہے اور بہ نسبت آب آفتاب سے قریب بھی زیادہ تو اس پر جذب شمس اور بھی اقوی ہوتا اور رُوئے زمین پر ہوا کا نام و نشان نہ رہا ہوتا یا نافریت آڑے آتی تو ہوا کو زمین سے بہت زیادہ گھماتی، اب اگر ہوا بھی مثل زمین مشرق کو جاتی تو تمھارے طور پر لازم تھا کہ پتھر جو سیدھا اُوپر پھینکا جاتا بہت دُور شرق میں جاکر گرتا کہ ہوا کی تیزی زمین سے دوچند ہی ہوتی اور پتھر مثلاً ۲ سیکنڈ میں ۱۶ فٹ اُوپر چڑھتا اور ایک سیکنڈ میں نیچے اُترتا تو اس تین سیکنڈ میں زمین ۱۵۱۹ ۶۲ گز چلتی لیکن ہوا کہ ان سکنڈوں میں پتھر جس کا تابع رہا ۳۰۳۸ ۶۴ گز جاتی تو پتھر ۱۵۱۹ اگز دُور جاکر اترتا حالانکہ جہاں سے پھینکا تھا وہیں اترتا ہے اور اگر ہوا غرب کو جاتی تو پتھر ۴۵۵۸ گز دُور غرب میں گرتا کہ تین سیکنڈ میں زمین کا وہ موضع جہاں سے پتھر پھینکا تھا ۱۵۱۹ ۶۲ اگز مشرق کو چلا اور پتھر باتباع ہوا وہاں سے ۳۰۳۸ ۶۴ گز غرب کو گیا مجموع ۴۵۵۸ گز ڈھائی میل سے زیادہ کا فاصلہ ہوگیا لیکن وہاں کا وہیں گرتا ہے تو یقیناً جذبِ شمس و حرکتِ زمین دونوں باطل۔

ردِّ چاردہم: اقول کتنی واضح و فیصلہ کُن بات ہے کاغذ کا تختہ دو برابر حصّے کرکے ایک ویسا ہی پھیلا ہوا ایک پلّے میں رکھو اور دوسرا گولی بناکر کہ پہلے سے مساحت میں دسواں حصہ رہ جائے اگر جاذبیت ہے واجب کہ اس کا وزن گولی سے دس گنا ہو جائے کہ جذب بحسب مادّہ جاذب بدلے گا (ع۱۰) اور مادّہ مجذوب وبُعد یہاں واحد ہیں اور اول کے مقابل زمین کے دس حصّے ہیں تو اس پر دس جذب ہیں اور گولی پر ایک اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (ع۱۵) تو واجب کہ اس کا وزن گولی دہ گنا ہو حالانکہ بداہۃً باطل ہے تو جذب قطعاً باطل بلکہ ان کا جھکنا اپنے میل طبعی سے ہے اور نوع واحد میں میل بحسب مادہ ہے اور یہاں مادہ مساوی لہذا میل برابر لہذا وزن یکساں۔

فائدہ: اقول یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو مختلف کُروں پر شئی کا وزن مختلف ہو جانا بتایا تھا (ع۱۵) سب محض تراشیدہ خیال باطل تھے ورنہ جیسے وہاں جذب شمس وارض میں ۱ و ۲۸ کی نسبت تھی یہاں بھی دونوں حصے زمین میں اور ۱۰ اکی نسبت ہے اور ۱ ء ۲۸ اور ۱ و ۱۰ کی ہوسکتی ہے۔

ردِّ پانزدہم: اقول واجب کہ وہ تختہ اور گولی دونوں ایک مسافت سے ایک وقت میں

marfat.com

زمین پر اتریں کہ اگر تختہ پر ہوا کی مزاحمت دہ چند ہے تو اس پر زمین کا جذب بھی تو دہ چند ہے۔ بہر حال مانع و مقتضی کی نسبت دونوں جگہ برابر ہے تو اترنے میں مساوات لازم حالانکہ قطعاً تختہ دیر میں اترے گا تو ثابت ہُوا کہ مقتضی جذب نہیں بلکہ ان کا طبعی میل کہ دونوں میں برابر ہے تو مقتضی مساوی ایک پر مانع دہ چند لاجرم دیر کرے گا۔

رَدِّ شانزدہم: اقول ملا جتنا کثیف تر جاذبیت بیشتر (ع۱) تو وزن اکثر (ع۱۵) تو پانی میں بہ نسبت ہوا وزن بڑھنا چاہیئے حالانکہ عکس ہے استاذ ابوریحان بیرونی نے سو مثقال سونا ہوا میں تول کر سونے کا پلّہ پانی میں رکھا اور باٹ کا ہوا میں، ۹۴ ¾ مثقال رہ گیا۔ بیسویں حصّے سے زیادہ گھٹ گیا۔ ہم نے سونے کے کڑے کہ ہوا میں ایک چھٹانک چار روپے ایک چونّی ڈیڑھ ماشے بھر سونا تھے پانی میں تولے سونے کا پلّہ سطحِ آب سے ملتے ہی ہلکا پڑا وزن کا پلّہ ہوا میں جھکا جب سونے کا پلّہ پانی کے اندر پہنچا وزن صرف ایک چھٹانک تین روپے بھر رہ گیا دسویں حصّے سے زیادہ گھٹ گیا، یہ کمی اختلافِ آب و ہوا و موسم سے بدلے گی۔ ابوریحان نے جیحون کا پانی لیا اور خوارزم میں فصل خریف میں تولا اور ہم نے کنویں کا پانی اپنے شہر میں موسم سرما میں میل طبعی پر، اس کی وجہ ظاہر ہے میل بقدر وزن جھکاتا ہے اور جس ملا میں جرم ہے وہ بقدر کثافت مزاحمت کرتا ہے وزن دونوں پلّوں کا برابر ہے ہوا میں دونوں کا مزاحم بھی برابر تھا برابر رہے جب ایک پانی سے ملا جھکنے کا مقتضی کہ میل ہے اب بھی بدستور برابر ہے مگر جھکنے کا مزاحم اس پلّے پر بہت قوی ہے کہ پانی ہوا سے بدرجہا کثیف تر ہے لاجرم یہ کم جھکا اور ہوا کا پلّہ زیادہ، فافہم و تامّل۔ لیکن بربنائے جاذبیت یہ اصلاً نہ بن سکے گا کہ جس کثافتِ آب نے مزاحمت بڑھاتی ہے اسی کثافت نے اسی نسبت پر وزن بھی بڑھایا ہے تو مانع و مقتضی برابر ہو کر حالت بدستور رہنی لازم تھی اور ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل ہے، اصول طبعی میں کہا سبب اس کا یہ ہے کہ پانی اوپر کی طرف زور کرتا ہے لہذا سونے کو سہارا دے کر وزن کم کرتا ہے۔

اقول اوّلاً اگر اس سے صرف نیچے جانے کی مزاحمت مراد تو ضرور صحیح ہے اور اس کا جواب بھی سُن چکے اور اگر یہ مقصود کہ پانی سونے کو اوپر پھینکتا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف زور کرنے سے ظاہر تو عجیب جہل شدید ہے پانی اپنے سے ہلکی چیز کو اُوپر پھینکتا ہے کہ خود اس سے زیادہ اسفل کو چاہتا ہے اپنے سے بھاری کو سہارا دے تو لوہا بلکہ کوئی چیز پانی میں نہ ڈوبے۔

ع۱ ص ۱۱۵/۱۲

ثانیاً ایسا ہو تو یہ جذب زمین پر تازہ رَد ہو گا جب پانی اپنے سے ہلکی بھاری ہر چیز کو پھینکتا ہے تو تو معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت میں وضع ہے اور دفع ضد جذب ہے تو اس کی طبیعت میں جذب نہیں اور وہ زمین ہی کا جزء ہے تو زمین میں نہیں تو شمس میں کس دلیل سے آئے گا اور حرکت زمین کا انتظام کدھر جائے گا۔

رَدِّ ہفدہم ؛ اقول ایک بڑی مشک اور ایک مشکیزہ ہوا سے خوب بھر کر مُنہ باندھ کر پانی میں بٹھانا چاہو تو مشک زیادہ طاقت مانگے گی اور دیر میں بیٹھے گی اور بٹھا کر چھوڑ دو تو مشکیزہ سے جلد اوپر آئے گی اور ایک بڑا پتھر اور ایک چھوٹا اوپر حد واحد تک پھینکو تو بڑا زیادہ طاقت چاہے گا اور دیر میں جائے گا اور چھوٹے سے جلد اتر آئے گا، پانی کا دباؤ اگر مشکوں کو اٹھاتا اور زمین کا جذب پتھروں کو گراتا تو قسر اقوی پر ضعف ہوتا ہے اور اضعف پر اقوی چھوٹا پتھر اور مشکیزہ جلد آتا ہے، اور بڑا پتھر اور مشک دیر میں۔ ہاں ہاں یہ کہئے کہ بڑے کا دافع بڑا ہے زیادہ دفع کرے گا تو وہ مدفوع بھی تو بڑا ہے کم دفع ہوگا تو غایت یہ کہ نسبت برابر رہے دونوں برابر اٹھیں مشک پر زیادہ کیوں، یُونہی جذب میں، اگر کہئے مشک اور بڑے پتھر نے یوں جلدی کی کہ بیچ میں جو ملا حائل ہے بڑی چیز اس کے چیرنے پر زیادہ قادر ہے تو اولا بڑے کا حائل بھی بڑا ہے تو نسبت برابر رہی۔ یہ وجہ کہ بڑی چیز اثرِ قسر کم قبول کرتی ہے تو پانی کے دباؤ سے مشک کیوں جلد اٹھی اور زمین کے جذب سے بڑا پتھر کیوں جلد آیا، اگر کہئے جذب بحسب مادہ ہے بڑے پتھر میں مادہ زائد تھا اس پر جذب زمین زیادہ تھا لہذا دیر میں اُوپر گیا اور جلد نیچے آیا۔

اقول اولاً یہ مردود ہے دیکھو ع۱۱۔

ثانیاً خود اس قول کو تفاوت اثر سے انکار ہے (ع۱۲)

ثالثاً یہ وہی بات ہے کہ جاذبیت کا ثقل پیڑا لگا رکھے گی تمہارے یہاں وہی اجزاء دیمقراطیسیہ ثقیل بالطبع ہیں (ع۸، ۹) تو جذب کیوں ہو وہ اپنی طبیعت سے طالب سفل ہوں گے۔

رابعاً بڑی مشک کی ہوا میں بھی مادہ زیادہ ہے اور ہیأتِ جدیدہ میں ہوا بھی ثقیل مانی گئی ہے (ع۱۸) تو بلاشبہ بڑی مشک پر جذب زمین زائد ہے پھر یہ دیر میں نیچے کیوں بیٹھی اور جلد اوپر کیوں آئی، اگر کہئے پانی اس سے زیادہ ثقیل ہے لہذا زمین اسے زیادہ جذب کرتی ہے اس لئے یہ اوپر مندفع ہوتی ہے۔

اقول اولاً یہ وہی قول مردود ہے کہ جذب بحسب مجذوب ہے۔

ثانیاً دفع بحسب نسبت ثقل ہوگا پانی اس مشک سے اثقل ہے اور مشک یہ مشکیزہ سے تو مشک پر جذب زمینی مشکیزہ سے زائد ہوا اور دفع مشکیزہ سے

marfat.com

کم تو واجب کہ مشک جلد بیٹھے اور مشکیزہ جلد اٹھے حالانکہ امر بالعکس ہے یا بدستور بلحاظ نسبت تساوی رہے۔ غرض کوئی کل ٹھیک نہیں بیٹھتی اور اگر جذب کو چھوڑ کر میل طبعی مانو تو سب موجز ہیں ہوا کا میل فوق اور حجر کا تحت ہے مشک پر باد کا بیٹھنا اور پتھر کا اوپر جانا خلافِ طبع تھا، اس لئے اکبر نے زیادہ مقاومت کی اور دیر ہوئی اور مشک کا اٹھنا اور پتھر کا گرنا مقتضائے طبع تھا لہٰذا اکبر نے جلدی کی۔

رَدِّ ہیژدہم: اقول شے واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب مختلف ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

تنبیہ: بعد (۱۰۱) تھرمامیٹر کا پارہ ہوائے معتدل میں ایک جگہ پر قائم ہے اس پر جذب زمین کی ایک مقدار معین محدود ہے جو ان کے مادوں اور اس کے بُعد معین کا تقاضا ہے اب اگر ہوا گرم ہوئی پارہ اوپر چڑھے گا کیا جذب زمین کم پڑے گا، کیوں کم ہوا، اس وقت بھی تو زمین و زیبق انھیں مادوں پر تھے وہی بُعد تھا، گرمی نے زمین یا پارے میں سے کچھ کتر نہ لیا یہاں آکر پارہ ٹھہرے گا جب تک اسی گرمی پر ہے، اب ہوا سرد پڑی پارہ نیچے اُترے گا اور خطِ اعتدال پر بھی نہ ٹھہرے گا۔ کیا جذب زمین بڑھے گا' کیوں، اب بھی تو ارض وسیماب کے وہی مادے وہی بُعد تھا سردی نے زمین یا پارے میں کوئی پیوند جوڑ نہ دیا، یہ اختلاف ہوا کی طرف منسوب نہیں ہوسکتا کہ پارہ ہوا سے ہمیشہ اثقل ہے۔ گرمی ہوا نے اگر اس میں کچھ خفت پیدا کی تو اس سے پہلے ہوا میں اس سے زیادہ پیدا ہوچکی بلکہ لطافت وکثافت ہوا کا عکس ہے، لاجرم جذب غلط ہے بلکہ برودت موجب ثقل ہے، اور ثقل طالبِ سفل، اور حرارت موجبِ خفت ہے، اور خفت طالبِ علو۔

رَدِّ نوزدہم: اقول بخارات پیدا ہوتے ہی اُوپر جاتے ہیں ان کا مرکب اجزائے مائیہ و ہوائیہ سے ہے اور ان کے نزدیک ہوا بھی ثقیل ہے (۱۸۱) اور پانی اثقل کہ ہوا سے سات سو ستر[1] یا آٹھ سو گنا یا آٹھ سو انیس مثل بھاری ہے اور ظاہر ہے کہ جو ثقیل و اثقل سے ایسا[2] مرکب ہو وہ اس ثقیل سے اثقل ہوگا تو بخار ہوا سے بھاری ہے تو یہاں وہ عذر نہیں چلتا جو پانی کے تیل کو پھینکنے میں ہوتا کہ بھاری چیز ہلکی کو پھینکتی ہے کہ ہلکی بھاری کو' پھر ان کے جانے کی کیا وجہ ہے، زمین اگر انھیں جذب کرتی تو کون چیز انھیں زمین سے چھین کر اوپر لے جاتی، کیا کوئی سیارہ توشب کا وہ وقت لیجئے کہ کوئی سیارہ

---

[1] تعریبات شافیہ جز ثانی صفحہ ۱۲   [2] ط صفحہ ۱۳۴   [3] ح صفحہ ۲۱ ۱۲

[2] یعنی جس میں مزاج و استحکام ترکیب نہیں ورنہ نسبت اجزاء کا تحفظ ضرور نہ رہے گا جیسے سونا کہ زیبق وکبریت سے مرکب ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

نصف النہار بلکہ افق پر اصلاً نہ ہو جیسے وہ زمانہ کہ سیارات و قمر نور سے سنبلہ تک ہوں اور طالع راس الحمل یا ثوابت تو مہا سنکھوں میل دُور سے اجزائے زمین کو خاص اس کی گود سے اچک لیتے، تو چاہئے کہ تمام دنیا کے ریگستانوں میں ریت کا ٹیلہ نہ رہا ہوتا سب کو ثوابت اڑا لے گئے ہوتے زمین کہ ان کو جذب کر رہی ہے محال ہے کہ وہی دفع کرتی کہ دو ضدین مقتضائے طبع نہیں ہو سکتیں، تو ثابت ہوا کہ جذبِ زمین غلط ہے بلکہ ہوا خفیف ہے اور ان میں جو اجزائے ہوائیہ ہیں گرمی کے سبب اور لطیف ہو گئے اور اجزائے مائیہ کہ ان میں محبوس ہیں ان میں بوجہ حرارت خفت آگئی جوش دینے میں پانی کے اجزا اُوپر اُٹھتے ہیں لہٰذا اجزائے ہوائیہ انھیں اُڑا لے گئے کہ حقیقت طالب علو ہے تو بالضرورۃ ثقیل طالب سفل ہے کہ الضد بالضد یہی میل طبعی ہے تو جاذبیت مہمل، یہ اسی دلیل میں دوسری وجہ سے رَدِّ جاذبیت ہوا، اگر کہئے اس حقیقت نے ہمیں کیوں نہ فائدہ دیا، حرارت نے اجزائے آب و ہوا کو ہلکا کیا لہٰذا ان پر جذب کم ہوا اور برابر کی ہوا نے جس جذب زائد سے ان کو اُوپر پھینکا جیسے پانی نے تیل کو۔

اقول اوّلاً کیا بخار اسی وقت اُٹھتا ہے جب مثلاً پانی جہاں گرم ہوا تھا وہاں سے ہٹا کر ٹھنڈی جگہ لے جاؤ جہاں کہ ہوا کو اثر گرمی نہ پہنچا حاشا بلکہ وہ پیدا ہوتے ہی معاً اُٹھتا وہ حرارت کہ اس ہوا کو گرم کر بگی کیا اس کے برابر والی کو گرم نہ کرے گی خصوصاً تیزیٔ شمس کے پانی سے بخار اٹھنا کہ آفتاب نے قطعی برابر والی ہوا کو بھی اتنا ہی گرم کیا جتنا اسے پھر اس میں اجزائے مائیہ ہونے سے وزن زائد۔

ثانیاً بالکل الٹی کہی تمہارے نزدیک تو جتنا جذب کم اتنا وزن کم (۱۵) تو خفت قلتِ جذب سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ قلتِ جذب خفت سے۔

ثالثاً وہی جو اُوپر گزرا کہ مادہ بدستور بُعد بدستور، پھر حرارت سے جذب میں کیوں فتور، کیا سبب ہوا کہ گرمی نے ہلکا کر دیا، اگر کہئے کہ حرارت بالطبع طالب علو ہے، ولہٰذا نار و ہوا اوپر جاتی ہیں اور برودت بالطبع طالب سفل ہے ولہٰذا آب و خاک نیچے جھکتے ہیں تو ضرور حرارت سے خفت پیدا ہوگی مگر یہ میل طبعی کا اقرار اور جاذبیت پر تلوار ہوگا۔

رَدِّ بستم: جو (۱۸) کے رابعہ میں گزرا کہ جذبِ زمین سے تو اندر کی ہوا کا اوپر کو ابھارنا کیا معنیٰ اور وہ اس قوت سے کہ صدہا من کے بوجھ کو سہارا دے نہیں نہیں فنا کر دے کہ محسوس ہی نہ ہو۔

رَدِّ بست و یکم: اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ رائی کا دانہ پہاڑ کے کروڑویں حصے کے بھی ہم وزن نہیں ہو سکتا نہ کہ سارے پہاڑ سے کانٹے کی تول برابر، مگر مسئلہ جاذبیت صحیح ہے تو یہ ہو کر رہے گا، بلکہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہوگا۔ ظاہر ہے کہ پلّے کا جھکنا اثر جذب ہے، جس پر

marfat.com

جذب زائد ہوگا اس کا پلّہ جھکے گا اور برابر ہوں تو دونوں پلّے برابر رہیں گے (۱۵ء) اب دو کُرے ایسے لیجئے جن میں قوتِ جذب برابر ہے، ان میں بُعد مساوی پر جذب مساوی ہوگا یا نہ سہی مختلف قوت کے لیجئے، جیسے قمر و زمین، رائی اور پہاڑ کو قمر سے اتنا قریب فرض کر لیجئے کہ زیادتِ قرب سے قوت جذب قمر اس کے ضعف جاذبیت کی تلافی کر دے، جیسے اصول علم الہیأت ۳۲۲ء میں قطر زمین کا ۹ء ۳ کہا اگرچہ ہمارے حساب[۱] سے تقریباً ۶ء۱۳ ہے۔

---

[۱] اصول علم الہیأۃ میں مادۂ قمر مادۂ زمین کا $\frac{۱}{۷۵}$ لیا اور زمین سے بُعد قمر قطر زمین کا ۳۰ مثل اور ہیأت جدیدہ میں مقرر ہے کہ جاذبیت بحسب مادہ بالاستقامت بدلتی ہے اور بحسب مربع بعد بالقلب تو جسم پر جذب قمر و ارض مساوی ہونے کے لئے زمین سے ایسے بُعد پر ہونا چاہئے کہ اس کا مربع قمر سے بُعد جسم کے مربع کے ۷۵ مثل ہو۔ **اقول** تو یہاں سے دو مساواتیں ملیں۔ قمر سے بُعد کوئی فرض کیجئے اور زمین سے لا ∴ لا^{۲} = ۷۵ ی^{۲} ،
لا + ی = ۳۰ ∴ $\frac{لا^{۲}}{۷۵}$ = (۳۰ - لا)^{۲} = ۹۰۰ - ۶۰ لا + لا^{۲} ∴ لا^{۲} = ۶۷۵۰۰ - ۴۵۰۰ لا + ۷۵ لا^{۲}
∴ ۰ = ۶۷۵۰۰ - ۴۵۰۰ لا + ۷۴ لا^{۲} بلکہ ۷۴ لا^{۲} - ۴۵۰۰ لا = ۶۷۵۰۰ ∴ لا^{۲} - $\frac{۴۵۰۰}{۷۴}$ =
- $\frac{۶۷۵۰۰}{۷۴}$ ∴ تکمیل مجذور لا^{۲} - $\frac{۴۵۰۰ لا}{۷۴}$ + $\frac{۵۰۶۲۵۰۰}{۵۴۷۶}$ = - $\frac{۶۷۵۰۰}{۷۴}$ + $\frac{۵۰۶۲۵۰۰}{۵۴۷۶}$ = - $\frac{۴۹۹۵۰۰۰}{۵۴۷۶}$
+ $\frac{۵۰۶۲۵۰۰}{۵۴۷۶}$ = $\frac{۶۷۵۰۰}{۵۴۷۶}$ ∴ لا - $\frac{۲۲۵۰}{۷۴}$ = $\frac{۲۵۹ء۸۱}{۷۴}$ یہ جذر یہاں منفی ہے ∴ لا = $\frac{۲۲۵۰}{۷۴}$
= $\frac{۲۵۹ء۸۱}{۷۴}$ = $\frac{۱۹۹۰ء۱۹}{۷۴}$ = ۲۶ء۸۹۴ ∴ ی = ۳ء۱۰۶ وبوجہ دیگر مساوات درجہ اول سے اگرچہ جملہ قوت دوم پر مشتمل ہے مساوات اولیٰ کا جذر لیا ∴ لا = $\sqrt{۷۵}$ ی = ۸ء۶۶۰۳ ی
∴ لا = ۸ء۶۶۰۳ (۳۰ - لا) = ۲۵۹ء۸۰۹ - ۸ء۶۶۰۳ لا ∴ ۹ء۶۶۰۳ لا = ۲۵۹ء۸۰۹
∴ لا = $\frac{۲۵۹ء۸۰۹}{۹ء۶۶۰۳}$ = ۲۶ء۸۹۵ ∴ ی = ۳ء۱۰۵ پھر اس کتاب کی عام عادت ہے کہ ایک جگہ کچھ کہے گی دوسری جگہ کچھ، مادوں میں $\frac{۱}{۷۵}$ کی نسبت لی اور اوپر گزرا کہ جاذبیت قمر کو جاذبیت ارض کا ۱۵ء بتایا ہے، اس تقدیر پر مساوات یہ ہوگی ۳ لا^{۲} = ۲۰ ی^{۲} ، لا + ی = ۳۰ ∴ ۳ لا^{۲} =
۲۰ (۹۰۰ - ۶۰ لا + لا^{۲}) = ۱۸۰۰۰ - ۱۲۰۰ لا + ۲۰ لا^{۲} ∴ ۱۷ لا^{۲} - ۱۲۰۰ لا = - ۱۸۰۰۰ بلکہ
لا^{۲} - $\frac{۱۲۰۰ لا}{۱۷}$ = $\frac{۱۸۰۰۰}{۱۷}$ ∴ لا^{۲} - $\frac{۱۲۰۰ لا}{۱۷}$ + $\frac{۳۶۰۰۰۰}{۱۸۹}$ - $\frac{۳۰۶۰۰۰۰}{۱۸۹}$ = $\frac{۳۰۶۰۰۰}{۱۸۹}$ = $\frac{۵۴۰۰۰}{۱۸۹}$
∴ لا - $\frac{۶۰۰}{۱۷}$ = $\frac{۳۲۶ء۳۷۹}{۱۷}$ یہ جذر منفی ہے ∴ لا = $\frac{۳۶۷ء۶۲۱}{۱۷}$ = ۲۱ء۶۲۵ ∴ ی = ۸ء۳۷۵ یا
$\sqrt{۳}$ لا = $\sqrt{۲۰}$ (۳۰ - لا) ∴ ۱ء۷۳۲۰۵ لا = ۴ء۴۷۲۱۳۶ (۳۰ - لا) = ۱۳۴ء۱۶۴۰۸۰

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

حیز وہی ہے کہ یہاں اس کی تحقیق سے غرض نہیں، تو حاصل یہ ٹھہرا کہ جب رائی اور پہاڑ دونوں قمر وارض سے ایسے فاصلے پر ہوں کہ قمر کی طرف قطر ارض کا ۹ ء ۳۶ ہو اور زمین کی طرف ۱۶ء۲۶ کہ ارض و قمر میں بُعد قطر زمین کا تینس۳ گنا ہے۔ اس وقت ان دونوں پر قمر وارض دونوں کی جاذبیت مساوی ہوگی تو دونوں اسی خط پر رہیں گے، نہ کوئی قمر کی طرف جاسکے گا نہ زمین کی طرف جُھکے گا تو واجب ہے کہ اگر یہ کسی ترازو کے پلڑوں میں ہوں تو دونوں پلڑے کانٹے کی تول برابر رہیں، اور اگر رائی کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر اس خط مساوات سے زمین کی طرف مائل ہو اور پہاڑ کا اسی خط پر، تو پہاڑ وہیں قائم رہے گا اور رائی کا پلڑا اور جھکے گا کہ جذب زمین بقدر قرب بڑھے گا، پہاڑ کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر جانب قمر مائل ہو اور رائی کا اسی خط پر، تو رائی یہیں قائم رہے گی اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہوگا کہ اس پر جذب قمر بڑھے گا۔ اور اگر رائی کا پلڑا خط سے اِس طرف اور پہاڑ کا اُس طرف ہوا جب تو رائی کا پلڑا جُھکنے اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہونے کی کوئی حد ہی نہ ہوگی۔ زیادت کی اِن صورتوں میں اگر کوئی عذر ہو تو رائی اور پہاڑ کے ہم وزن ہونے میں تو کلام کی گنجائش ہی نہیں، کیا عقل سلیم اسے قبول کرسکتی ہے؟ اگر کہئے جذب مساوی رہی پہاڑ خود وزنی ہے لہذا اسی کا پلڑا جھکے گا۔

اقول اوّلاً دیکھو پھر بولے تمہارے یہاں وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (ص۱۵) جب دونوں طرف جذب مساوی ہو کر اثر جذب کچھ نہ رہا، پہاڑ میں وزن کہاں سے آیا۔ ★

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۲۱۶۶۳۵ = $\frac{۱۳۴۶۱۶۴۰۸۰}{۶۲۰۴۱۸۶}$ = لا ∴ ۱۳۴۶۱۶۴۰۸۰ = ۶۲۰۴۱۸۶ لا ∴ ۶ لا ۴۷ ۲۱۳۶۔ ∴ ی = ۸۶۳۷۵ کس قدر فرق ہے کہاں تین مثل قطر کہاں آٹھ مثل، ڈھائی لاکھ میل سے کم بُعد میں چالیس ہزار میل کا تفاوت، جاذبیت قمر اگر ۵ ۱ء تھی واجب کہ مادہ قمر بھی اتنا ہوتا نہ کہ $\frac{1}{75}$ اور مادہ $\frac{1}{75}$ تھا تو واجب کہ جاذبیت بھی اسی قدر ہوتی نہ کہ ۱۵ء کہ جاذبیت بحسب مادہ ہے، اگر کہئے $\frac{1}{75}$ فقط مثال کے لئے فرض کر لیا ہے **اقول** ہرگز نہیں ص۲۶۶ پر جو جدول دی ہے اس میں مادہ قمر مادہ زمین کا ۰٫۱۲۸ بتایا ہے کہ تقریباً یہی $\frac{1}{75}$ ہوتا ہے ۔ $\frac{1}{75}$ = ۰٫۰۱۳ رفع سے ۰٫۱۲۸ بھی ۰٫۰۱۳ ہے اور بفرض غلط اگر فرض غلط تھا تو واقعیت معلوم ہوتے ہوئے غلط فرض کیا معنی کیا واقع سے مثال نہ ہوسکتی مگر ہے یہ کہ واقعی نہ یہ نہ وہ، ان لوگوں کی خیال بندیاں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

★ اقول وغیرہ پر جو نمبر یعنی ہندسہ ہے وہ یہاں سے ختم ہے قلمی نسخہ میں اس طرح نہیں ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

marfat.com

ثانیاً اگر پہاڑ خود وزنی ہے تو کیا اس کا اور رائی کے دانے کا اتنا ہی فرق ہے کہ اس کا پلڑا جھکے نہیں، نہیں وہ یقیناً اپنے وزن ہی سے زمین پر پہنچے گا، اور جس طرح وہاں جھکنے میں جذب کا محتاج نہ تھا زمین تک آنے بھی جذب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کے اپنے ذاتی وزن کی نسبت ہے' اُسے زمین پر لائیگی تو ثابت ہُوا کہ جذب باطل ہے ورنہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھاری ہوا، یہ جاذبیت کی خوبی ہے اور میل لیجئے تو چاہے رائی اور پہاڑ کو آسمانِ ہفتم پر رکھ دیجئے ہمیشہ اُن میں وہی نسبت رہے گی جو زمین پر ہے کہ ان کا میل ذاتی نہ بدلے گا۔

رَدِّ بست و دوم: اقول دونوں ہیأتوں کے اتفاق سے اعتدالین کی مغرب کو حرکت منتظمہ ہے اور رسم نمبر ۲۲ میں دلائل قاطعہ سے روشن کر چکے کہ وہ جاذبیت سے بن سکنا درکنار جاذبیت ہو تو ہرگز منتظمہ نہ رہے گی۔

رَدِّ بست و سوم: اقول میل کلی ہر سال منتظم روش پر رُو بکمی ہے اسے بھی جاذبیت مختل کر دے گی۔ (ع ۲۳)

رَدِّ بست و چہارم: اقول جاذبیت ہو تو زمین کے چھلوں کا نظام مختل ہو جائے اور ہر سال قطبین پر زمین زیادہ خالی ہوتی جائے۔

رَدِّ بست و پنجم: اقول تقاطع اعتدالین کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر اونچا ہو جائے۔

رَدِّ بست و ششم: اقول ہر سال قطر استوائی بڑھے۔

رد بست و ہفتم: اقول زمین کی یہ شکل ہو جائے یہ سب مطالب نمبر ۲۲ میں واضح ہوئے۔

دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز

ردّ بست و ہشتم: جب ترکیب اجسام اجزائے ثقیلہ بالطبع سے ہے اور اس کی تصریح خود نیوٹن ساز نے کی (ع ۵) تو قطعاً جسم ثقیل بلا جذب جاذب خود اپنی ذات میں ثقیل ہے اور ثقیل نہیں مگر وہ کہ جانب ثقل جھکنا چاہے دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے اُسے دُوسری سے ثقیل تر کہیں گے، تو ثابت ہوا کہ یہ اجسام بذاتِ خود بے جذب جاذب ثقل ہے، اس سے زیادہ میل طبعی کا ثبوت اور جاذبیت کا ابطال کیا درکار ہے جس کا خود مخترع جاذبیت نیوٹن کو اقرار ہے۔

ردّ بست و نہم: اقول ظاہر ہے کہ جذبِ زمین اگر ہو تو وہ نہیں مگر ایک تحریک قسری اور

marfat.com

ہر جسم میں قوتِ ماسکہ ہے جیسے حرکت سے ابا ہے اور اس کا منشا جسم کا ثقل وزن ہے (ع۳) تو زمین جسے جذب کرے گی اُس کا وزن جذب کی مقاومت کرے گا تو ضرور وزن ذات جسم میں ہے اور وزن ہی وہ شئے ہے جس سے پلڑا جھکتا ہے تو میل ثقل طبیعت کا مقتضیٰ ہے تو جذب لغو و بے معنی ہے، وبعبارۃ اخری بداہۃً معلوم کہ اجسام اپنے جذب کو مختلف قوت چاہتے ہیں، پہاڑ اس قوت سے نہیں کھینچ سکتا جس سے رائی کا دانہ، یہ اختلاف ان کی ثقل کا ہے، جسم جتنا بھاری ہے اس کے جذب کو اتنی ہی قوت درکار ہے (ع۱۱) کہ ثقل خود جسم میں ہے قوتِ جذب سے پیدا نہیں بلکہ قوتِ جذب کا اختلاف اس پر متفرع ہے، یہی میل طبعی ہے۔

دلائل بر بنائے اتحاد و اثر جذب

نمبر ۱۲ میں گزرا کہ چھوٹے بڑے، ہلکے بھاری تمام اقسامِ اجسام پر اثرِ جذب یکساں ہے، اگر موافقت ہوا نہ ہوتی تو سب جسم ایک ہی رفتار سے اُترتے اور ہیئت جدیدہ کو اُس پر اتنا وثوق ہے کہ اسے مشاہدہ سے ثابت بتاتی ہے، مشاہدہ سے زیادہ اور کیا چاہیے؟ یہ دلائل اسی نمبر کی بناء پر ہیں۔

رَدِّ سیم: اقول اجسام کا نیچے آنا جذب سے ہو اور اس کا اثر سب پر یکساں ہو، اور وزن اسی سے پیدا ہوتا ہے (ع۱۵) تو لازم ہے کہ تمام اجسام کا وزن برابر ہو، رائی اور پہاڑ ہم وزن ہوں۔ کانٹے، ترازو، باٹ سب آلاتِ وزن چھوٹے ہو جائیں، بازاروں کا نظام درہم برہم ہو جائے۔ اگر کہئے وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور جذب بحسبِ مادۂ مجذوب ہے (ع۱۱) تو جس میں مادہ زیادہ اُس پر جذب زیادہ اور جس پر جذب زیادہ اس کا وزن زیادہ۔

اقول اوّلاً ع۱۱ مردود محض ہے کما تقدم۔

ثانیاً واھی وزنوں سے کام نہیں چلتا۔ وزن زیادہ ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ نیچے زیادہ جھکے جو زیادہ نہ جھکے جسم میں کتنا ہی بڑا ہو وزن میں زیادہ نہیں ہو سکتا، جیسے لوہے کا پنسیرا اور پان سیر رُوئی کے گالے۔ اور زیادہ جھکنا تیزیٔ رفتار کو مستلزم۔ ظاہر ہے کہ مثلاً دس گز مسافت سے نیچے اترنے والی دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے گی اِس مسافت کو زیادہ طے کرے گی کہ یہ مسافت جھکنے ہی سے قطع ہوتی ہے جس کا جھکنا زیادہ اس کا قطع زیادہ، تو اسی کی رفتار زیادہ۔ اور ہیئت جدیدہ کہہ چکی کہ جذب پر چھوٹے بڑے ہلکے بھاری میں مساوی رفتار پیدا کرتا ہے کہ خارج سے روک نہ ہو تو باقتضائے جذب سب برابر اُتریں تو جذب سب کو یکساں جھکاتا ہے، اور یہی حاملِ وزن تھا تو روشن ہوا کہ جذب سب میں یکساں وزن

marfat.com

پیدا کرتا ہے اور وزن نہیں مگر جذب سے، تو قطعاً تمام اجسام رائی اور پہاڑ ہم وزن ہوئے اس سے بڑھ کر اور کیا سفسطہ ہے۔ لاجرم جذب باطل بلکہ اجسام میں خود وزن ہے اور وہ اپنے میل سے آتے ہیں، جو بڑے ہیں چھوٹے سے زائد، لہذا اُس کی رفتار زائد۔

رَدّ سی ویکم : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ نیچے اترنے والے جسم کا ہوا کو زیادہ چیرنا زیادہ جھکنے کی بناء پر ہوگا، اگر اصلاً نہ جھکے اصلاً نہ چیرے گا کہ جھکے کم شق کرے گا زیادہ تو زیادہ لیکن ثابت ہو چکا کہ جذب سب اجسام کو برابر جھکاتا ہے تو سب ہوا کو برابر شق کریں گے پھر ہوا سے اختلاف کرنا دھوکا ہے تو واجب کہ رائی اور پہاڑ ایک ہی چال سے اتریں، اور یہ جنون ہے۔ ہلکا بھاری کہنا محض مغالطہ ہے۔ بھاری وہ زیادہ جھکے، جب کوئی آپ نہیں جھکتا سب کو جذب جھکاتا ہے اور وہ سب کو برابر جھکاتا ہے۔ تو نہ کوئی ہلکا ہے کہ ہوا پر کم دباؤ ڈالے نہ بھاری کہ زیادہ۔

رَدّ سی و دوم : ہر عاقل جانتا ہے کہ مزاحمت طلب خلاف سے ہوتی ہے جو چیز نیچے جھکنا چاہے اور تم اُسے اُوپر اٹھاؤ کہ مزاحمت کرے گی اور جو جتنا زیادہ جھکے گی زیادہ مزاحم ہوگی، اور دو چیزیں کہ برابر جھکیں مزاحمت میں بھی برابر ہوں گی کہ مخالف مساوی ہے اور ابھی ثابت ہو چکا کہ نیچے جھکنے میں تمام اجسام برابر ہیں تو کسی میں دوسرے سے زائد مزاحمت نہیں تو جس طاقت سے تم ایک پنسیرا اٹھا لیتے ہو اسی خفیف زور سے پہاڑ کیوں نہ اٹھا لو، اور اگر پہاڑ نہیں اٹھتا تو کنکری کیسے اٹھا لیتے ہو، اُس پر بھی تو جذب زمین کا ویسا ہی اثر ہے جیسا پہاڑ پر، یہاں تو ہوا کی روک کا بھی کوئی جھگڑا نہیں اور وزن کی گند اوپر کٹ چکی کہ اس میں وزن کے سوا کچھ باقی نہیں۔

رَدّ سی و سوم : اقول گلاس میں تیل، ہوا اور پانی ڈالو۔ تیل کیوں اوپر آتا ہے اور جذب کا اثر تو دونوں پر ایک سا ہے، اگر دھار کے صدمہ سے ایسا ہوتا ہے تو پانی پر تیل ڈالنے سے پانی کیوں نہیں اوپر آجاتا۔

رَدّ سی و چہارم : اقول کنکری ڈوبتی ہے، لکڑی تیرتی ہے۔ یہ کس لئے؟ اثر تو یکساں ہے۔

رَدّ سی و پنجم : اقول اب بخار جاذبیت سے بخار نکالے گا اور دھواں اُس کے دُھوئیں بکھیرے گا یہ اوپر کیوں اُٹھتے ہیں، ہوا انھیں دباتی ہے یہ ہوا کو کیوں نہیں دباتے، اثر تو سب پر برابر ہے۔ واجب کہ بخار و دخان زمین سے لپٹے رہیں بال بھر نہ اٹھیں۔

رَدّ سی و ششم : اقول پہاڑ گرے تو دُور تک زمین کو توڑتا اس کے اندر گُھس جائیگا،

یہ پہاڑ کی نہ اپنی طاقت ہے کہ اُس میں میل نہیں نہ اپنا وزن کہ وزن تو جذب سے ہوا، جذب کا اثر جیسا اُس پر ویسا ہی تم پر، تم اوپر سے گر کر زمین میں کیوں نہیں دھنس جاتے۔ اگر کہئے اس کا سبب صدمہ ہے کہ پہاڑ سے زیادہ پہنچتا ہے۔

اقول صدمہ کو دو چیزیں درکار، شدتِ ثقل و قوتِ رفتار۔ اثر جذب کی مساوات دونوں کو اس میں برابر کر چکی کما عرفت (جیسا کہ تُو جان چکا ہے۔ ت) پھر تفاوت کیا معنی! بالجملہ ہزاروں استحالے ہیں۔

یہ ہیں تحقیقاتِ جدیدہ اور ان کے مشاہداتِ چشم دیدہ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

دلائل بر بناءِ جذب کُلی

ہم نمبر ۱۰ و ۱۱ میں روشن کر آئے کہ جاذبِ طبعی پر مجذوب کو اپنی پوری قوت سے جذب کرتا ہے اور یہ کہ قوت غیر شاعرہ کا جذب بحسب زیادت کافی کہ مجذوب زائد ہونا محض جہالت سفسطہ ہے اور ہیأت جدیدہ کے نزدیک ہر جسم میں اس کے مادے کے لائق ماسکہ ہے جس کو حرکت سے ابا ہے وہ اسی قدر محرک کی مزاحمت کرتا ہے۔ دلائل آئندہ کی انھیں روشن مقدمات پر بنا ہے اور وہیں ان کی آسانی کو تسلیم کر لیا ہے کہ ہر شئی کو کُل کُرہ جاذب نہیں بلکہ مرکز تک اُس کا جتنا حصہ سطح مجذوب کے مقابل ہو کہ ساری زمین اپنی پوری قوت سے ہر شئے کو جذب کرے تو اُن پر اور بھی مشکل ہو، ولہٰذا التساوی قوت جذب کیلئے مجذوبات کی سطح مواجہ زمین کی مساوات لی۔

ردِّ سی و ہفتم: اقول بداہۃً معلوم اور ہیأتِ جدیدہ کو بھی اقرار کہ ہوا اور پانی اُن میں اُترنے والی چیزوں کی ان کے لائق مزاحمت کرتے ہیں، پَر اور کاغذ کی زائد اور لوہے اور پتھر کی کم۔ یہ دلیل قاطع ہے کہ ان کا اترنا اپنا فعل ہے یعنی میل طبعی سے نہ فعل زمین کے اس کے جذب سے، اس لئے کسی فعل میں مزاحمت جس پر فعل ہو رہا ہے اُس کی مخالفت نہیں، بلکہ جو فعل کر رہا ہے اس کے مقابلہ ہے۔ اب چار صورتیں ہیں۔

مزاحم اگر فاعل سے قوی ہو اور فعل خلاف چاہے فعل واقع کرے گا اور صرف روک چاہے یا فاعل سے قوت میں مساوی ہوا تو فعل ہونے نہ دے گا اور خفیف ہوا مگر معتد بہ تو دیر لگائے گا یعنی فعل تو حسبِ خواہش فاعل ہو مگر بدیر، اور معتد بہ کو اصلاً اثر مزاحمت ظاہر نہ ہو گا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ زمین سے گز بھر اونچی ہوا آدھا گز بلکہ انگل بھر ہی اونچا پانی اجسام کی مزاحمت کرتے ہیں۔ کہاں ان کی ہستی اور کہاں ان کے مقابل

marfat.com

چار ہزار میل تک زمین جس کا ایک ٹکڑا کہ ان کے برابر کا ہو ان سے کثافت و طاقت میں درجوں زائد ہے نہ کہ وہ پورا حصہ، یقیناً یہ اس کے سامنے محض کالعدم ہیں۔ ہرگز اس کے فعل میں نام کو مزاحم نہیں ہو سکتے تو روشن ہوا کہ اجسام کا اترنا زمین کا فعل نہیں بلکہ خود اُن کا جن کی نسبت سے ہوا اور پانی چاروں قسم کے ہو سکتے ہیں۔

ردّ سی و ہشتم : اقول مقناطیس کی ذرا سی بٹیا اور کہربا کا چھوٹا سا دانہ لوہے اور تنکے کو کھینچ لیتے ہیں اگر جذب زمین ہوتی تو ان سے مقابل چار ہزار میل پر جو حصّہ زمین ہے یہ خود ان جاذبوں کو اور اُن سے ہزاروں حصے زائد کو یہ نہایت آسانی سے کھینچ لے جائے۔ اس کے سامنے ان کی کیا حقیقت تھی کہ یہ اس سے چھین کر اپنے سے ملا لیتے۔ لاجرم قطعاً یہ زمین سے اتصال لوہے اور تنکے کا اپنا فعل تھا جس پر مقناطیس و کہربا کی قوت غالب آگئی۔

ردّ سی و نہم : اقول پکّا سیب ٹپک پڑتا ہے اور کچّا اگرچہ حجم میں اس سے زائد ہو نہیں گرتا، اور شک نہیں کہ لوہے کا ستون جس کی سطح مواجہ اس سیب کے برابر ہو اگرچہ دس ہزار من کا ہو زمین اُسے کھینچ لے گی، یہاں جس طاقت سے دس ہزار من لوہے کا ستون باآسانی کھنچ آئے گا کچّے سیب کا شاخ سے تعلق نہ چھوٹ سکے گا تو واجب کہ کچّے پکّے پھل سب یکساں ٹوٹ پڑیں، لیکن ایسا نہیں ہوتا، تو یقیناً جذبِ زمین باطل، بلکہ سب اپنے میل سے آتا ہے۔ پکّے کا میل اس کے ضعیف تعلق پر غالب آیا ٹوٹ پڑا کچّے کا اس کے قوی تعلق پر غالب نہ آسکا آویزاں رہا۔

ردّ چہلم : اقول آدمی کے پاؤں کی اتنی سطح ہے اُس مساحت کا ستون آہنی دس ہزار گز ارتفاع کا آدمی کیا ہاتھی کی قوّت سے بھی نہ ہل سکے گا اور بوجہ مساوات سطح مواجہ آدمی پر بھی جذب زمین اتنا ہی قوی ہے، تو واجب کہ انسان کو قدم اٹھانا محال ہو دوڑنا تو بڑی بات۔ یُونہی ہر جانور کا چلنا، پرند کا اُڑنا سب ناممکن ہوا لیکن واقع ہیں تو جذب باطل۔

ردّ چہل ویکم : پانی اور تیل ہموزن لے کر گلاس میں تیل ڈالو اوپر سے پانی کی دھار، پانی نیچے آجائیگا۔ خود ہیأت جدیدہ[1] کو مسلّم کہ اس کی وجہ پانی کا وزن ہونا ہے۔ یہ کلمۂ حق ہے کہ بے سمجھے کہہ دیا اور جاذبیت کا خاتمہ کر لیا، بر بنائے جاذبیت ہرگز یہ پانی تیل سے وزنی نہیں، وزن جذب سے ہوتا ہے تو وزنی جس پر جذب زیادہ ہو وہ اس پانی پر کم ہے کہ ایک کو وہ نسبت روغن زمین سے دور جسے تم نے نمبر ۱۶ میں کہا تھا کہ اُدھر کا پانی اگرچہ زمین سے متصل ہے نسبت زمین قمر سے دور ہے دوسری دھار کی مساحت اس گلاس میں

---

[1] ط ص ۱۱۴، ۱۲

پھیلے ہوئے تیل سے کم تو اس کا جاذب چھوٹا کثرت مادہ سے وزنی بتاتے اس کا علاج ہموزن لینے نے کردیا بلکہ وہ پورا پانی پڑنے سے بھی نہ پائیگا تو تیل کو اچھال دے گا تو ہر طرح پانی ہی کم وزنی ہے اور تیل پہلے پہنچا تو اس پر واجب تھا کہ پانی اوپر ہی رہتا مگر جاذبیت ابطال کو نیچے ہی جاتا ہے۔ اب کوئی سبیل نہ رہی کہ سوا اس کے کہ اپنے مزعوم نمبر ۸ یعنی اتحاد ثقل و وزن کو استعفے دو اور کہو کہ اگرچہ پانی ہم وزن بلکہ کم وزن ہو ثقل طبعی میں تیل سے زائد ہے۔ لہذا اُس سے اسفل کا طالب ہے اور اُسے اعلیٰ کی طرف دافع' اب ٹھکانے سے آ گئے اور ثابت ہوا کہ جاذب باطل و مہمل اور میل طبعی مستجل۔

ردّ چہل و دوم: اقول جذب زمین ہو تو واجب کہ جسم میں جتنا مادہ کم ہو اُسی قدر وزن زائد ہو اور جتنا زائد اسی قدر کم مثلاً گز بھر مربع کاغذ کے تختے سے گز بھر مکعب لوہے کی سِل بہت ہلکی ہو اور وہ سِل جس کی سطح مواجہ ایک گز مربع اور ارتفاع سَو گز ہے اور زیادہ خفیف ہو اور جتنا ارتفاع زائد اور لوہا کثیر ہوتا جائے اتنا ہی وزن ہلکا ہوتا جائے یہاں تک کہ کاغذ کا تختہ اگر تولہ بھر کا تھا تو وہ عظیم لوہے کی سِل رتی بھر بھی نہ ہو نہ رتی کا ہزاروں لاکھواں حصہ ہو، وجہ سنئے جسم میں جتنا مادہ زیادہ ما سکہ زیادہ اور جتنی ماسکہ زیادہ جاذب کی مزاحمت زیادہ اور جتنی مزاحمت زیادہ اتنا ہی جذب کم اتنا ہی وزن کم کہ وزن تو جذب ہی سے پیدا ہوتا ہے جو کم کھینچے گا کم جھکے گا اور کم جھکنا ہی وزن میں کمی ہونا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جتنا مادہ زیادہ اتنا ہی وزن کم۔ بالجملہ ہر عاقل جانتا ہے کہ قوی پر اثر ضعیف ہوتا ہے اور ضعیف پر قوی، جب دو چیزوں کے جاذب مساوی ہوں اُن کی قوتیں مادی ہوں گی اور مساوی قوتوں کا اثر اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا یعنی مجذوب میں جتنا مادہ زائد اتنا اُس پر جذب کم ہوگا لاجرم اُتنا ہی وزن کم ہوگا اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار ہے۔ بقیہ کلام ردّ چوالیس میں آتا ہے۔

ردّ چہل و سوم: اقول جذب جس طرح اوپر سے نیچے لانے کا سبب ہوتا ہے نیچے سے اوپر اٹھانے کا مزاحم ہوتا ہے کہ جاذب کے خلاف پر حرکت دینا ہے۔ پہلوان اور لڑکے کی مثال ردّ اڑتالیس میں آتی ہے۔ اور ثابت ہو چکا کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب قوی' تو واجب کہ ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سِل ایک چٹکی سے اُٹھ آئے، جیسے کاغذ کا تختہ، اور کاغذ کا تختہ سَو پہلوانوں کے ہلائے نہ ہلے۔ جیسے وہ لوہے کی سِل۔ غرض جاذبیت سلامت ہے تو زمین و آسمان تہ و بالا ہو کر رہیں گے، تمام نظامِ عالم منقلب ہو جائے گا۔

ردّ چہل و چہارم: اقول واجب کہ وہ کاغذ کا تختہ اُس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سِل سے بہت جلد اترے کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب زائد، اور جتنا جھکنا زائد اُتنا ہی اترنا جلد

marfat.com

حالانکہ قطعاً اس کا عکس ہے۔ تو واضح ہوا کہ اترنا جذب سے نہیں بلکہ ان کی اپنی طاقت سے جس میں مادہ زائد میل زائد تو جھکنا زائد تو اترنا جلد، رہا مزاحمت ہوا کا عذر (ع ۱۲) **اقول اوّلاً** ابھی ہم ثابت کرچکے کہ ہوا میں اصلاً تابِ مزاحمت نہیں۔

ثانیاً بالفرض ہو تو وہ باعتبارِ سطح مقابل ہوگی جس کا ہیأتِ[1] جدیدہ کو اعتراف ہے اور سطح مقابل مساوی دونوں پر مزاحمتِ ہوا یکساں اور کاغذ پر جذب اُس سِل سے ہزاروں حصے زائد تو اُس کا جلد اترنا واجب، اگر کہئے جذب سے وزن بحسبِ مادہ پیدا ہوتا ہے جس میں جتنا مادہ زائد اُسی قدر اس میں وزن زیادہ پیدا ہوگا اُسی قدر زیادہ جھکے گا کہ وزن موجبِ تسفّل ہوگا۔ یہاں سے نمبر ۴۲ تا ۴۴ کا جواب ہوگیا۔

اقول یہ محض ہوس خام ہے، اوّلاً کہ وزن جذب سے پیدا ہوگا اس کی خفیف نہیں، مگر جھکنا کہ بلا واسطہ جذب کا اثر ہے نہ یہ کہ جذب مادہ میں کوئی صفت جدید پیدا کرے جس کا نام وزن ہو اور حسبِ مادہ پیدا ہو اور اب وہ صفت جھکنے کا اقتضا کرے، وہاں صرف چار چیزیں ہیں مادہ[1] اور اس کے ماسکہ[2] اور اس کے موافق مزاحمت[3] اور چوتھی چیز[4] مطاوعت یعنی اثر جذب سے متاثر ہو کر جھکنا۔ پہلی تین چیزیں جذب سے نہیں صرف یہ چہارم اثر جذب ہے اور بلاشبہہ خود جذب ہی کا اثر ہے نہ کہ جذب نے تو نہ جھکایا بلکہ اس سے کوئی اور پانچویں چیز پیدا ہوئی وہ جھکنے کی مقتضی ہوئی ایسا ہوتا اور وہ پانچویں جسے اب وزن کہتے ہو اثر جذب سے بحسبِ مادہ پیدا ہوتی تو یہاں دو سلسلے قائم ہوتے:

اوّل جتنا مادہ زائد ماسکہ زائد تو مقاومت زائد تو اثر جذب کم ان میں کوئی جملہ ایسا نہیں جس میں کسی عاقل کو تامّل ہو سکے، اور اب یہ ٹھہرا جتنا مادہ زائد وزن زائد تو جھکنا زائد۔

دوم جتنا مادہ کم ماسکہ کم تو مقاومت کم تو اثر جذب زائد، اور اب یہ ہوا کہ جتنا مادہ کم وزن کم تو جھکنا کم۔

نتیجہ یہ ہوا کہ جتنا مادہ زائد اثر جذب کم اور جھکنا زیادہ، اور جتنا مادہ کم اثر جذب زائد اور جھکنا کم، تو جھکنا اثرِ جذب کا مخالف ہوا کہ اس کے گھٹنے سے بڑھتا اور بڑھنے سے گھٹتا ہے۔ کوئی عاقل اسے قبول کرسکتا ہے، اثرِ جذب جھکنے کے سوا اور کس جانور کا نام تھا۔ اُس کا اثر شئی کو اپنی طرف لانا اور قریب کرنا ہے تو زیادت قرب اس کی زیادت ہے۔ اور کمی اور جب مجذوب اُوپر ہو تو قرب نہ ہوگا مگر جھکنے سے

---

[1] ط ص ۱۲ ہوا اجسام کو اُترتے وقت موافق انداز سے ان کی مقدار کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ موافق ان کے وزن کے مزاحمت ایک قد کی گیند چمڑے کی یا لوہے کی ہو برابر ہوگی اھ ۱۲

marfat.com

تو زیادہ جھکنا ہی اُس کی زیادت ہے۔ اور کم جھکنا بھی اس کی کمی نہ کہ عکس کہ بداہتہً باطل ہے۔

ثانیاً بفرضِ غلط ایسی بدیہی بات باطل مان لی جائے تو اب بھی اُن تینوں نمبروں سے رہائی نہیں، اب نمبر ۴۲ کی یہ تقریر ہوگی کہ کاغذ کا تختہ اور وہ دس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سِل (تول کانٹے کی ہموزن ہوں۔

اقول وجہ یہ کہ جذب اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا، یعنی جتنا مادہ زائد جذب کم، کما تقدم، اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (ع۱۵) اور مادہ جسم سے بالاستقامت بدلے گا یعنی جتنا مادہ زائد وزن زائد، جذب وزن کا سبب ہے۔ سبب جتنا ضعیف ہوگا مسبّب کم اور مادہ وزن کا محل ہے، محل جتنا وسیع ہوگا حال زیادہ۔ تو بحال اتحاد جاذب ہر دو جسم میں وزن برابر رہے گا اگرچہ مادّے کتنے ہی مختلف ہوں۔ لوہے کی سِل میں بتقاضائے کثرت مادّہ جتنا وزن بڑھنا چاہیئے بتقاضائے ضعف جذب اتنا ہی گھٹنا لازم اور کاغذ کے تختے میں بوجہ قلت مادہ جتنا وزن گھٹنا چاہیئے بوجہ قوتِ جذب اتنا ہی بڑھنا لازم کہ یہ ضُعف وقوت اور وہ کثرت وقلت دونوں بحسب مادّہ ہیں۔ اسے دو رنگتوں سے سمجھو کہ ایک دوسرے سے دس گنا گہری ہے۔ گہری میں ایک گز کپڑا ڈبویا اس پر دس گنا رنگ آیا ہلکی میں دس گز کپڑا ڈالا اس پر گہرا رنگ آیا لیکن ہر گز پر ایک حصہ ہے تو مجموع پر دس حصے ہوا کہ اول کے برابر ہے ——— یونہی فرض کرو ایک حصّہ جذب سے ایک حصہ مادّہ میں ایک اس پر وزن پیدا ہوتا ہے تو دس حصّے جذب سے ایک حصہ مادہ میں دس سیر ہوگا اور ایک حصہ جذب سے دس حصّے مادّہ میں بھی دس سیر کہ حصّہ جذب سے ہر حصہ مادہ میں ایک سیر ہے تو ایک حصہ مادہ میں دس جذب اور دس حصے مادہ میں ایک جذب سے حاصل دونوں میں دس سیر وزن ہوگا اور نمبر ۴۳ میں یہ کہا جائے گا کہ جس آسانی سے کاغذ کے تختے کو زمین سے اُٹھا لیتے ہو اُس ہزاروں گز ارتفاع والی آہنی سِل کو بھی اُسی آسانی سے اٹھا سکو جس طرح وہ سِل ہزار آدمیوں سے ہِل بھی نہیں سکتی کاغذ کا تختہ بھی جنبش نہ کھا سکے گا کہ دونوں کا وزن برابر ہے اور نمبر ۴۴ میں یہ کہ کاغذ اور وہ آہنی سِل دونوں برابر اتریں اور لوازم سب باطل ہیں، لہٰذا جاذبیت باطل۔ غرض یہاں دو نظریئے ہوئے، ایک حقیقت بر بنائے جاذبیت کہ جسم میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی وزن کم۔ دوسرے اُس باطل کے فرض پر یہ کہ جب جاذب مساوی ہوں تو سب چھوٹے بڑے اجسام ہموزن ہوں گے اور دونوں صریح باطل ہیں تو جاذبیت باطل۔

ردّ چہل وپنجم: اقول مساوی سطح کی تین لکڑیاں بلندی سے تالاب میں گرتی ہیں، ایک رُوئے آب پر رہ جاتی ہے، دوسری جیسے عود غرقی تہ نشین ہوتی ہے، تیسری پانی کے نصف عمق تک ڈوب کر پھر اوپر آتی اور تیرتی رہتی ہے، یہ اختلاف کیوں؟ اس کا جواب کچھ نہ ہوگا مگر یہ کہ ان کے مادوں کا اختلاف

marfat.com

جس میں مادہ سب سے زائد تھا تہ نشین ہوئی، جس میں سب سے کم تھا روئے آب پر رہی، اور متوسط متوسط مگر بربنائے جاذبیت اس جواب کی طرف راہ نہیں، حق خفیف پر تو عکس لازم تھا کہ جس میں مادہ زائد اس پر جذب کم اور اسی کا وزن کم تو اس کو روئے آب پر رہنا چاہئے تھا اور جس میں مادہ سب سے کم اُس کا تہ نشین ہونا اور اُس فرض باطل پر کہا جائے گا کہ مختلف مادوں پر مساوی جذب مساوی پیدا کرے گا پھر اختلاف کیوں؟

ردّ چہل و ششم: **اقول** تیسری لکڑی کا نصف عمق سے آگے نہ بڑھنا کیوں؟ زمین جس قوت سے اُسے کھینچ کر لائی تھی اب بھی اُسی قوت سے کھینچ رہی ہے کہ ہنوز منتہیٰ تک وصول نہ ہوا ملاء آب کی مقاومت ردّ سیم میں باطل ہو چکی اور ہو بھی تو وہ سطح آب سے ملتے ہی تھی، جب جاذب واحد مقاوم واحد بلکہ اب جذب اقویٰ ہے کہ زمین سے قرب بڑھ گیا اور مقاومت کم ہے کہ ملاء آب آدھا رہ گیا تو آگے شق نہ کرنا کیا معنیٰ۔ اگر کہئے اس کا پانی کے اندر جانا جذب زمین سے نہ تھا بلکہ اُس صدمہ کا اثر جو اس کے گرنے سے پانی کو پہنچا پہلی لکڑی نے پانی کو اتنا صدمہ نہ دیا کہ اسے شق کرتی۔ دوسرے نے پُورا صدمہ دیا اور تہ تک پہنچی۔ تیسری متوسط تھی متوسط رہی۔

اقول اولاً جذب مان کر جانب اسفل حرکت کو جذب سے نہ ماننا سخت عجب ہے۔ صدمہ اس حرکت ہی نے تو دیا کہ زمین اُسے بقوت کھینچ کر لائی تھی اُسی قوت نے نصف پانی شق کیا آگے کیوں تھک رہی۔ اگر زمین میں یہیں تک لانے کی قوت تھی تو دوسری لکڑی کو کیسے تہ تک لے گئی۔

ثانیاً صدمہ کے لئے دو چیزیں درکار، شدت ثقل متصادم اور اس کی قوت رفتار، پتے کو کتنی ہی قوت سے زمین پر مارو یا کیسے ہی بھاری گولے کو زمین پر آہستہ سے رکھ دو صدمہ نہ دے گا لیکن اگر گولے کو قوت سے زمین پر پٹکو صدمہ پہنچائے گا اور اس میں قوتِ رفتار کو شدتِ ثقل سے زیادہ دخل ہے بندوق کی گولی جو کام دے گی اُس سے دس گنا سیسا ہاتھ سے پھینک کر مارو وہ کام نہیں دے سکتا۔ صورتِ مذکورہ میں جاذبیت کی بدنصیبی سے قوتِ رفتار و شدتِ ثقل دونوں میل طبعی کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جب اجسام اپنی ذات میں ثقل رکھتے اور اپنی قوت سے نیچے آتے ہیں اور وہ مختلف ہیں تو جس میں ثقل زائد اس میں میل زائد، اُسی کی رفتار تیز، اسی کا صدمہ قوی، اور کم میں کم، اوسط میں اوسط، اور بربنائے جاذبیت حق حقیقت لیجئے تو پہلی میں مادہ سب سے کم تو اس پر جذب سب سے زائد، تو اسی کی رفتار قوی، اور وہی زیادہ بھاری، تو اس سے صدمہ سب سے پہلے اقویٰ پہنچا تھا اور دوسری میں مادہ سب سے زائد تو جذب سب سے کم تو رفتار سب سے ضعیف اور وزن سب سے ہلکا تو اُسی سے صدمہ نہ پہنچنا تھا اور اُس فرض باطل پر سب پر اثر برابر پھر اختلافِ صدمہ یعنی چہ۔

marfat.com

ردّ چہل و ہفتم: **اقول** تو اس تیسری لکڑی کا ڈوب کر اُچھلنا کیوں؟ اس میں خود اُوپر آنے کی میل نہیں (۲ے) ورنہ لکڑیاں اُڑتی پھرتیں نہ یہ زمین کا دفع ہے کہ وہ تو جذب کر رہی ہے نہ کسی کوکب کا جذب کہ وہ ہوتا تو جب اس سے قریب اور زمین سے دُور تھی اور اس وقت گِرنے نہ دیتا نہ کہ اُسی وقت خاموش بیٹھا رہا جب زمین کھینچ کر اسے نصف آب تک لے گئی اور جاذبیت ارض بوجہ قرب زیادہ ہوگئی اس وقت جاگا اور اپنی مغلوب جاذبیت سے اوپر لے گیا اور ایسا ہی تھا تو پہلی لکڑی اُوپر کیوں نہیں اٹھالیتا۔ پانی کے چیرنے سے ہوا کا چیرنا آسان ہے، غرض کہ کوئی صورت نہیں سوا اس کے کہ پانی نے اسے اچھالا اور اپنے محل سے دفع کرکے اوپر لا ڈالا۔ پانی نہ ہوتا تو زمین تینوں کو کھینچ کر اپنے سے ملا لیتی۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی بھی تو زمین ہی کا جزء ہے (۱۸ع) تو وہ بھی جاذب ہوتا نہ کہ دافع، اگر کہئے یہ دافع صدمہ کا جواب ہے۔ جسم کا قاعدہ ہے کہ دوسرا جسم جب اس سے مقاومت کرتا ہے یہ اس کو اتنی ہی طاقت سے دفع کرتا ہے جتنے زور کا صدمہ تھا۔ یہ دفع زمین میں بھی ہے گیند جتنے زور سے اُس پر مارو اتنے ہی زور سے اُوپر اُٹھے گی۔

اقول اولاً صدمہ کا خاتمہ اُوپر ہو چکا کہ حق حقیقت پر بالعکس ہونا تھا اور فرض باطل پر مساوی، اور یہ کہ اس کا ماننا میل طبعی پر ایمان لانا اور جاذبیت کو رخصت کرنا ہے اور جب صدمہ نہیں جواب کاہے کا۔

ثانیاً دوسری لکڑی نے تو اتنا صدمہ دیا کہ تہ تک شق کر گئی اتنی ہی قوت سے اُسے کیوں نہ دفع کیا۔

ثالثاً پانی جوابا دفع چاہتا اور زمین جذب کر رہی ہے۔ یہ پانی اُس کی کیا مزاحمت کر سکتا نہ کہ اُس پر غالب آجائے اُس سے چھین کر اُوپر لے جائے۔

رابعاً پانی کو صدمہ تو اُس وقت پہنچا جب لکڑی اس کی سطح سے ملی اُس وقت جواب کیوں نہ دیا؟ اگر کہئے پانی لطیف ہے اس وقت تک گرنے والی لکڑی کی طاقت باقی تھی پانی شق کرتا مگر جب اس کی طاقت پُوری ہوئی اس وقت پانی نے جواب دیا۔

اقول لکڑی کی طاقت جذبِ زمین سے ہوتی تو نصف پانی تک جا کر تھک نہ رہتی ضرور جذب نہیں بلکہ لکڑی اپنی طاقت سے آئی جو اُس کی ہستی ہے پھر نصف پانی چیر سکی پھر پانی نے پلٹا دیا۔ بالجملہ اس سوال کا کوئی جواب نہیں سوا اس کے کہ یہ لکڑی پہلی لکڑی سے بھاری ہے۔ اُس نے اپنی متوسط قوت سے نصف آب تک مداخلت کی مگر پانی سے ہلکی ہے اور ہر بھاری چیز اسفل سے اپنا اتصال چاہتی ہے اُس سے ہلکی چیز اگر پہلے پہنچی ہوتی ہے اور یہ قدرت پائے تو اُسے اوپر پھینک کر خود وہاں مستقر ہوتی ہے جیسے گلاس کے تیل اور پانی کی مثال میں گزرا۔ لہذا دوسری لکڑی کو نہ پھینکا کہ وہ پانی سے بھاری تھی اسفل اسی کا محل ہے، تو ثابت ہوا کہ ثقیل طالب سفل ہے اور اثقل طالبِ اسفل، اُسی کا نام

marfat.com

میل طبعی ہے تو جاذبیت باطل و مہمل، یہ دو باتوں سے ردِ جاذبیت ہوا، ایک تو یہی، دوسری یہ کہ ان میں خود وزن ہے جو جانبِ اسفل جھکاتا ہے جس پر اس اختلاف کی بناء ہے۔ پھر جاذبیت کے لئے اختصاراً قصرِ مسافت کیجئے تو وہی جملہ کافی ہے کہ بداہۃً معلوم کہ پہلی کا اُوپر ٹھہرنا اور تیسری کا نصف آب تک جا کر پلٹنا دونوں باتیں قطعاً خلافِ اصل مقتضٰی ہیں اور یہ نہیں مگر مزاحمتِ آب سے پانی نہ ہوتا تو یقیناً تینوں لکڑیاں تہ تک پہنچتیں اور بلاشبہہ اُس سے ہزار حصے زائد پانی فصلِ زمین کا مزاحم نہ ہوسکتا تھا تو قطعاً یہ اقتضائے زمین نہیں بلکہ خود ان لکڑیوں کی مختلف قوت، تو جاذبیت باطل و مہمل اور میل طبعی مسجّل۔ والحمد للہ العلی العظیم الاجل فضل اللہ تعالٰی سیدنا مولٰنا محمداً و اٰلہ وصحبہ وسلم و بجل اٰمین!

دلائل قدیمہ

بفضلہ تعالٰی ردِ نافریت میں وہ بارہ[12] اور رد جاذبیت میں سینتالیس[47] فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائض ہیں۔ نافریت پر تو کسی کتاب میں بحث اصلاً نظر سے نہ گزری۔ جاذبیت پر بعض کلام دیکھا گیا وہ صرف ایک دلیل جس کی ہم توجیہ بھی کریں اور طرزِ بیان سے ایک کو تین کر دیں۔

ردِ چہل و ہشتم: زمین میں جذب نہ ہو تو چاہئے کہ زمین کا کوئی جز اس سے جُدا نہ کرسکیں کہ قوت زمین کا مقابلہ کون کرے (مفتاح الرصد)

اقول اسی جذب کلی پر مبنی ہے کہ برتقدیر جذب وہی قرینہ عقل تھا اور ہماری تقریرات سابقہ سے واضح کہ جتنا پارۂ زمین لیا جائے اس میں اتنی قوت جذب ہے جس کا انسان مقابلہ نہیں کرسکتا کہ وہ اپنے مقابل کو اگرچہ ہزاروں من کا ہو بے تکلّف کھینچ لے گا اور وہی پوری طاقت پر مقابل پر مصروف ہے تو نہ صرف جزوِ زمین بلکہ کسی پتّے کا زمین سے اٹھانا ناممکن ہے قلت مادّہ کے سبب وزن نہ رہے تو جذب کی قوت تو ہے تو دیکھو جس کا مقابلہ کرنا ہوگا، ٹین کی ہلکی طشتری کو دو برس کا بچہ سہل سے اٹھا سکتا ہے لیکن اگر کوئی پہلوان دونوں ہاتھ سے اُسے مضبوط تھامے اپنے سینے سے ملائے ہے اب بچہ کیا کمزور مرد بھی ہرگز اُسے نہیں ہلا سکتا۔

ردِ چہل و نہم: زمین میں جذب ہو تو اس کے اجزاء میں بھی ہو کہ طبیعت متحد ہے تو چاہیئے کہ بڑے ڈھیلے کے نیچے چھوٹا ملادیں اس سے چھٹ جائے بلکہ بڑا خود ہی چھوٹے کو کھینچ لے (مفتاح الرصد)

اقول اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا ہی ہوتا اگر زمین اُسے نہ کھینچتی۔ جذب زمین کے مقابل بڑے ڈھیلے کا جذب کیا ظاہر ہو مگر مقناطیس و کہربا۔ اس جواب کو قائم نہ رکھے گا۔ جذب زمین کے مقابل اُس کا جذب کیسے ظاہر ہوتا ہے، یوں ہی بڑے ڈھیلے کا ظاہر ہوتا اگر اس میں جذب ہوتا لیکن وہ

marfat.com

ہرگز جذب نہیں کرتا تو زمین بھی جذب نہیں کرتی کہ طبیعت متحد ہے۔ فافہم۔

ردِّ پنجاہم: زمین نافریت کرکے بچ جاتی ہے، یہ حقیر چیزیں تو نہ بچ سکتیں۔ اگر کہئے آفتاب ضرور ان کو جذب کرتا ہے مگر زمین بھی تو کھینچتی ہے اور یہ اس سے متصل اور آفتاب سے کروڑوں میل دُور، لہٰذا جذب زمین غالب آتا اور آفتاب انھیں نہیں اٹھا سکتا۔ ہم کہیں گے زمین کا اپنے اجزاء کو جذب ثابت ہے؟ دیکھو ابھی دو دلیل سابق (مفتاح الرصد)۔

تذییل: کلامِ قدمائیں ایک اور دلیل مذکور کہ جذب[1] ہوتا تو چھوٹا پتھر جلد آتا (شرح تذکرۂ طوسی للعلامۃ الخضری) یعنی ظاہر ہے کہ جاذب کا جذب اضعف پر اقویٰ ہوگا تو چھوٹا پتھر جلد کھنچے حالانکہ عکس ہے جس سے ظاہر کہ وہ اپنی میل طبعی سے گرتے ہیں جو بڑے میں زائد ہیں۔

اقول اضعف پر اقویٰ ہونا مساوی قوتوں میں ہے اور یہاں چھوٹے کا جاذب بھی چھوٹا ہے تو اتنے ضمیمہ کی حاجت ہے کہ دونوں کی سطح مواجہہ زمین مساوی ہو۔ اب حق حقیقت پر یہ بعینہٖ ردّ چوالیس ہوگا اور اُس فرض باطل پر اتنا بھی کافی نہ ہوگا کہ چھوٹا اب بھی جلد نہ آئے گا بلکہ برابر، کما مر۔ اب یہ صورت لینی ہوگی کہ بڑا ارتفاع میں ہزار گنا اور سطح مواجہہ میں مثلاً آدھا ہے، اب یہ اعتراض پورا ہوگا کہ چھوٹے کا جاذب بڑا ہے۔ فرض کرو بڑے میں دس حصّے مادہ ہے اور چھوٹے میں ایک حصہ، اگر سطح مواجہہ برابر ہوتی دونوں میں دس دس سیر وزن ہوتا جس کی تقریر گزری۔ لیکن چھوٹے کی سطح مواجہہ دوچند ہے تو بڑے میں دس سیر وزن ہوگا اور چھوٹے میں بیس سیر، لہٰذا اسی کا جلد آنا لازم۔ حالانکہ قطعاً اس کا نصف ہے تو جاذبیت باطل و جزاف ہے اور میل طبعی کا میدان ہموار صاف ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

---

[1] یہ نوٹ الرضا نمبر سے لکھا جائے جس میں ایک نواب صاحب سے مکالمہ ہے الرضا کا یہ مقالہ مل نہ سکا۔ عبدالنعیم عزیزی

marfat.com

فصل سوم

حرکتِ زمین کے ابطال پر اور ۳۴ دلائل

بارہ[۱۲] ردِّ نافریت اور پچاس[۵۰] جاذبیت پر، سب حرکتِ زمین کے رَد تھے کہ اُس کی گاڑی بے ان دو[۲] پہیوں کے نہیں چل سکتی تو یہاں تک **۶۲ دلیلیں** مذکور ہوئیں۔

دلیل ۶۳ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النہار و منطقۃ البروج دونوں مساوی دائرے ہیں۔ نتیجہ (ع ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیئتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدارِ زمین مان کر یہ ہرگز ممکن نہیں، معدل تو بالاجماع مقعر سماوی پہ ہے (ع ۲۸) اگر منطقہ نفس مدار پر رکھو جیسا اصول الہیئت کا زعم ہے (ع ۲۹) جب تو ظاہر، کہاں یہ صرف انیس کروڑ میل کا ذرا سا قطر اور کہاں مقعر سماوی کا قطر اربوں میل سے زائد جو آج تک اندازہ ہی نہیں ہو سکا اور اگر حسبِ بیان حدائق مدار کو مقعرِ سماوی پر لے جاؤ یعنی اس کا موازی وہاں بنا کر اُس کا نام منطقہ رکھو جب بھی تساوی محال کہ اس مقعر کا مرکز مرکزِ زمین ہے (ع ۲۷) اور یہی مرکزِ معدل (ع ۲۸) تو معدل عظیم ہے لیکن مرکزِ مدار کا مرکزِ زمین سے اتحاد محال تو منطقہ ضرورۃً دائرہ صغیرہ ہے کہ عظیم ہوتا تو اس کا مرکز مرکزِ مقعر ہوتا۔ (فائدہ ع ۳۰) اور صغیرہ عظیمہ کی مساوات محال تو منطقہ کو مدارِ زمین ماننا قطعاً باطل خیال۔

دلیل ۶۴ : تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے (نتیجہ ۲ نمبر ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن مدار پر دورِ زمین مان کر یہ بداہۃً محال کہ مرکزِ منطقہ تو مرکزِ مدار ہے۔ اور اب مرکزِ معدل کہ مرکزِ زمین ہے محیط مدار پر ہوگا، دائرہ مرکز و محیط کا انطباق کیسا جہل شدید ہے۔

دلیل ۶۵ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا تقاطع تناصف پر ہے (ع ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرہ ہیأت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں

marfat.com

لیکن زمین دائرہ ہو تو تناصف محال کہ مرکز ایک نہ رہے گا، لاجرم دائرۂ زمین باطل۔

دلیل ۶۶: اقول ان[1] سب سے خاص تر عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ دونوں کُرے سماوی حقیقی یا مقدر کے دائرۂ عظیمہ ہیں (نمبر ۲۸، ۲۹، ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں، سب ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں، سب اس پر شاہد ہیں لیکن دورۂ زمین پر یہ بوجوہ ناممکن کہ نہ تساوی نہ اتحادِ مرکز نہ تناصف، تو دورۂ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۶۷: اقول تمام عُقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ دائرہ شخصیہ ہے (ع۳۱) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن زمین دائر ہو تو ان میں کوئی شخص نہ رہے گا (دیکھو ۳۲،۳۱) تو زمین کا دورہ باطل۔

دلیل ۶۸: اقول تمام عُقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ بارہ بُرج متساوی ہیں۔ ہر برج تیس درجے (۲۹) جتنے سماوی کُرے ہیئت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدارِ زمین مان کر ۶ بُرج ۴۰، ۴۰ درجے کے ہوجائیں گے اور ۶ صرف ۲۰، ۲۰ کے رہیں گے۔

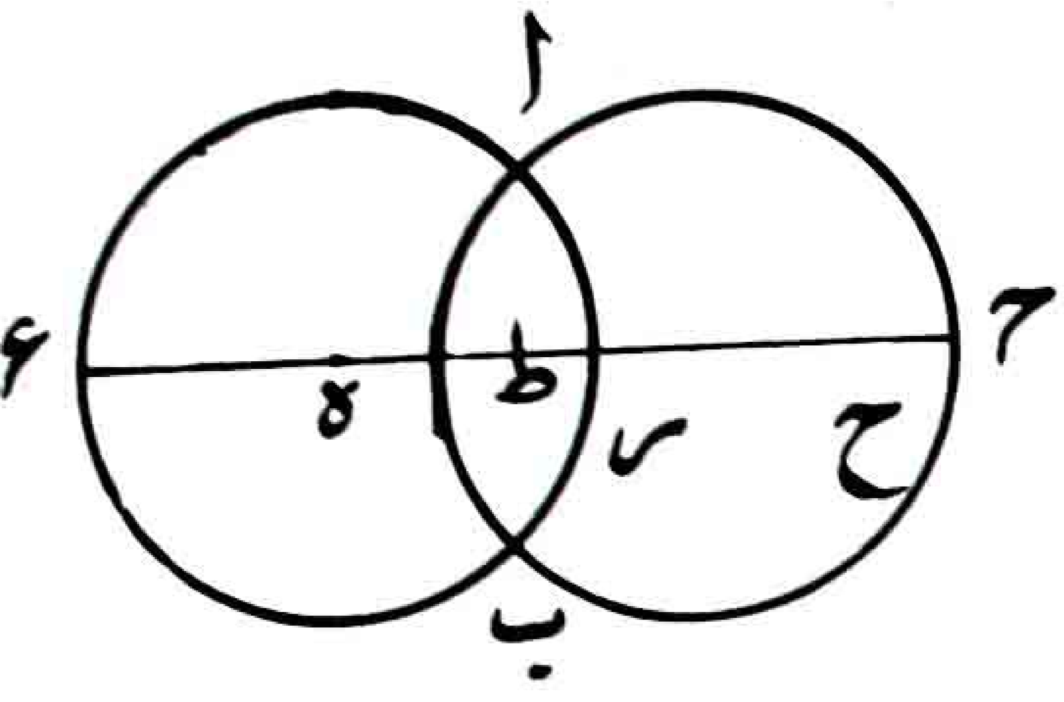
اس کا بیان دو مقدموں میں واضح ہے:

مقدمہ ۱: اقول دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو واجب کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔

---

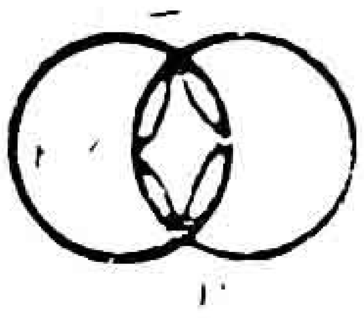
[1] **اقول** تساوی و اتحادِ مرکز میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ مدارین متساوی ہیں اور اتحادِ مرکز نہیں اور سطحِ معدل و خطِ استوا متحد المرکز ہیں اور تساوی نہیں ہر کُرہ کے عظیمتین متساوی بھی نہیں اور متحد المرکز بھی اور یہ دونوں تناصف سے عام مطلقاً ہیں۔ جب تناصف ہوگا تساوی و اتحادِ مرکز ضرور ہوں گے کہ چھوٹے بڑے یا مختلف المرکز دائرے متناصف نہیں ہوسکتے اور تساوی یا اتحادِ مرکز ہو تو تناصف درکنار، تقاطع بھی ضرور نہیں، جیسے مدارین یا معدل و خطِ استوا۔ ہاں تساوی و اتحادِ مرکز کا اجتماع دائرۂ گرد متناصف کا متساوی ہے، جب دو مساوی دائرے مرکزِ واحد پر ہوں گے ضرور متناصف ہوں گے و بالعکس یہ تینوں ایک کُرہ کے دوائرِ عظام ہونے سے عام مطلقاً ہیں۔ ایک کُرہ کے دو عظیمے قطعاً متساوی بھی ہوں گے اور متحد المرکز بھی اور متناصف بھی اور ثخن کُرہ میں مرکزِ واحد پر دو متساوی دائرے متناصف ہوں گے اور عظیم نہیں۔ ان دلائل میں عام سے خاص کی طرف ترقی ہے کہ ہیأتِ جدیدہ نے بھی معدل و منطقہ کی تساوی مانی ہے اور اس سے دورۂ زمین باطل بلکہ اس سے بھی من وجہ خاص تر اتحادِ مرکز مانا ہے بلکہ ان سے بھی خاص تر تناصف بلکہ سب سے خاص تر عظام ہونا ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com



اب ح کے اب ۶ کہ مرکز ہ پر گزرا ہے۔ ضرور
اس کا مرکز س ہے جس پر ا ۶ ب گزرا ہے ورنہ اگر ط ہو
تو اس کا نصف قطر ط ہ یا ط ح ہو تو ح نصف قطر
ا ۶ ب یعنی س ح کے مساوی ہو۔ بہرحال جزو و کل برابر ہوں۔

مقدمہ ۲: اقول جب متساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع
تثلیث ہوگا، یعنی ہر ایک کی قوس کہ دوسرے کے اندر پڑے گی ثلث دائرہ ہوگی اور جتنی باہر رہے گی دو ثلث



مرکزین ہ، س نقطتین تقاطع ا، ب تک خطوط ملائیے کہ سب نصف قطر اور باہم مساوی
تو قوتوں اہ، ہ ب، اس، س ب کہ اگر ۲۴۰ لاجرم ہر قوس ۶۰ درجے رہے
کہ نصف قطر وتر نہیں مگر سدس درجہ کا، تو اہ ب، اس ب ہر ایک ۱۲۰ درجے
ہے، اور اح ب، ا ۶ ب ہر ایک ۲۴۰ درجے ہے۔ یہاں پہلا دائرہ معدل
ہے دوسرا منطقہ، ا راس الحمل ب راس المیزان ۶ سرطان ہ جدی تو حمل سے سنبلہ تک ۶ برج کہ قوس
ا ۶ ب میں ہے ۲۴۰، ۴۰ درجے کے ہوئے اور میزان سے حوت تک ۶ برج کہ قوس اہ ب میں ہر
۲۰، ۲۰ درجے کے۔ اس کا قائل نہ ہوگا مگر مجنون، تو دورۂ زمین ثمرۂ جنون۔ کوپرنکس کی تقلید سے
مان بیٹھے اور آگا پیچھا کچھ نہ دیکھا کہ وہ تمام ہیئت کا دفتر الٹ دے گا۔

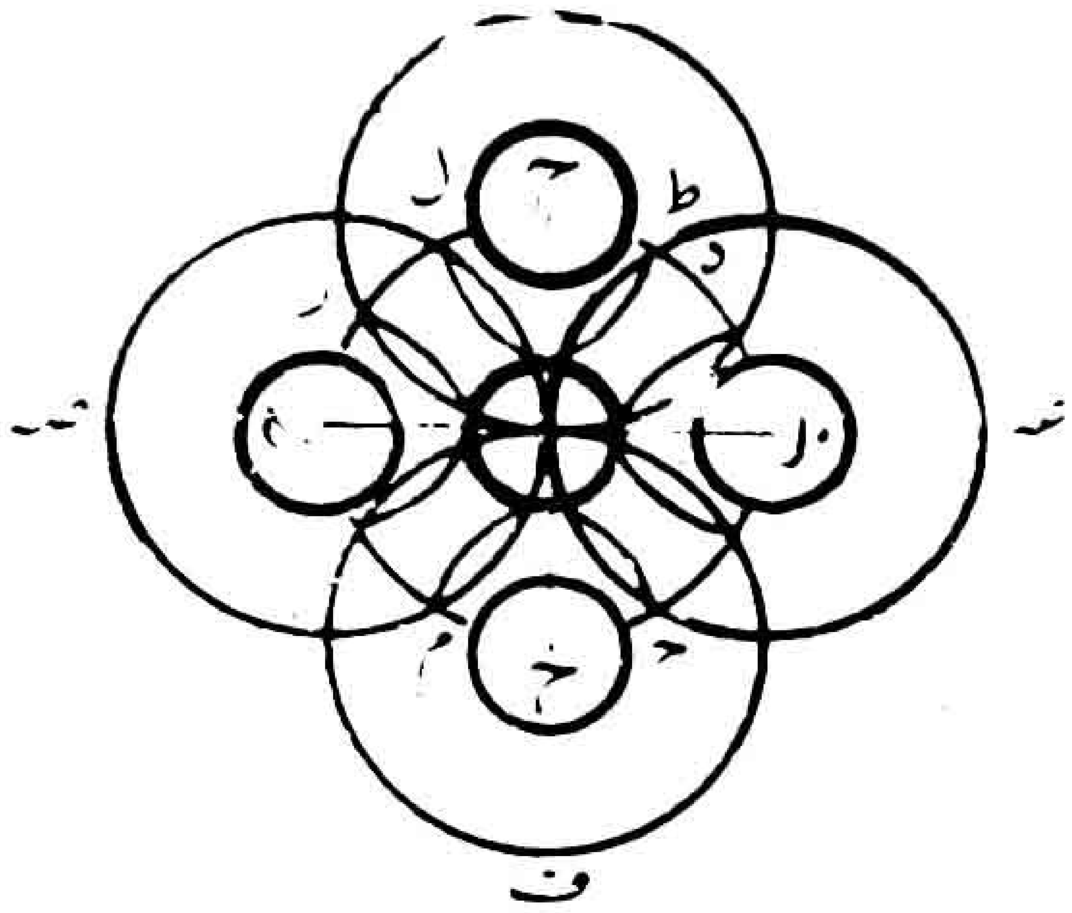
دلیل ۶۹: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالین
ایک بہت خفیف حرکت ہے کہ ایک سال کامل میں پورا ایک دقیقہ بھی نہیں ۵۰۶۲ ہے (ع ۲۲)
پچیس ہزار آٹھ سو سترہ برس میں دورہ پورا ہوتا ہے (ع ۳۲) لیکن اگر زمین منطقہ پر دائر ہے تو واجب
کہ ہر سال دورہ پورا ہو جایا کرے تقاطع کا نقطہ ہر سہ ماہی میں تین برج طے کر لیا کرے وہ حرکت کہ اکہتر
برس میں بھی ایک درجہ نہیں چل سکتی ہر روز ایک درجہ اڑے۔

اب ج ۶ منطقۃ البروج ہے۔ مرکز ن پر جب زمین نقطہ ا پر تھی معدل دائرہ س ہ ہوا جتنے
منطقہ کو ہ راس الحمل س راس المیزان پر قطع کیا۔

(بر صفحہ آئندہ)

۱؎ کہ حاصل نسبت ۱۳، ۶، ۱۷ ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com



جب زمین نقطہ بؔ پر آئی معدل دائرہ عہؔ ہوا اور حؔ راس الحمل، طؔ راس المیزان۔ جب زمین حؔ پر آئی معدل دائرہ قؔ ہوا اور یؔ راس الحمل کؔ راس المیزان۔ جب ءؔ پر آئی معدل صہؔ ہوا اور لؔ راس الحمل مؔ راس المیزان۔ ان چاروں دائروں نے منطقہ کو بارہ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔ مثلاً منطقہ کی قوس ابؔ ربع دور ہے اور بحکم مقدمہ ثانیہ تقاطع دائرہ عہؔ سے قوس اہؔ ۶۰ درجے تو بہؔ ۳۰ درجے، یوں ہی تقاطع دائرہ عہؔ سے ب طؔ ۶۰ درجے تو اطؔ ۳۰ درجے۔ لاجرم بیچ میں ہ طؔ بھی ۳۰ درجے۔ اسی طرح ہر رابع میں پس بالضرورۃ چاروں بار کے راس الحمل ہؔ حؔ یؔ لؔ میں ۹۰، ۹۰ درجے کا فاصلہ، تو ہر سال راس الحمل تمام منطقہ پر دورہ کر آیا اور ہر سہ ماہی میں تین بُرج چلا ہر روز ایک درجہ بڑھ کر اس سے جہالت اور کیا ہوگی تو دورۂ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۷۰: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ اس مدار پر دورہ کرنے والا (شمس ہو یا زمین) سال بھر میں تمام بروج میں ہو آتا ہے لیکن اگر یہ مدار زمین کا ہے تو ایک برج کیا ایک درجہ کیا ایک دقیق چال چلنا محال۔ جب زمین اؔ پر تھی راس الحمل ہؔ تھا تو اؔ کہ ۶۰ درجے اس سے پیچھے ہے راس الدلو تھا۔ جب زمین بؔ پر آئی اب راس الحمل حؔ ہے یہ بھی بؔ سے ۶۰ ہی درجے آگے ہے تو ضرور بؔ راس الدلو ہے، یونہی زمین جہاں ہوگی راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے رہے گا اور زمین ہمیشہ راس الدلو ہی پر رہے گی تو بروج میں انتقال نہ ہونا درکنار۔

اوپر تو جاذبیت و نافریت اسباب وزن نے سکونِ زمین ثابت کیا تھا یہاں خود دورۂ زمین نے سکونِ زمین مبرہن کر دیا، ثابت ہوا کہ ابتدائے آفرینش میں جہاں تھی وہیں اب بھی ہے اور جب تک باقی ہے وہیں رہے گی، اس سے زیادہ قاہر دلیل اور کیا ہوگی کہ دورہ ماننا ہی ساکن منوا چھوڑے۔ اہل ہیئت جدیدہ تقلید کوپرنیکس کے نشے میں ان عظیم خرابیوں سے غافل رہے تو رہے عجب کہ آج تک ان کے رَد کرنے والوں کو بھی یہ آفتاب سے زیادہ روشن دلائل خیال میں نہ آئے دُور کی باتیں بلکہ دُور از کار باتیں بھی لکھا کئے فریقین کا اس طرف خیال ہی نہ گیا کہ منطقہ کو مدار زمین مانتے ہی تمام ہیأت کا پٹا اُلٹ جائے گا۔

دلیل ۷۱: اقول جب ہؔ راس الحمل اور زمین طؔ راس الدلو پر ہے تو ضرور طؔ راس الحوت ہے۔

marfat.com

جب زمین ط پر آئی اور راس الحمل ہمیشہ ۶۰ درجے اس سے آگے ہوگا تو راس الحوت راس الحمل کے بیچ ایک اور برج ہوا۔

دلیل ۷۲: جب ق پر آئی کہ راس الحمل تھا تو راس الحمل سے راس الحمل ۶۰ درجے آگے ہوا۔

دلیل ۷۳: جب ب پر آئی کہ راس الثور تھا حمل کہ اس سے ۳۰ درجے پیچھے تھا ۶۰ درجے آگے ہوگیا وعلیٰ ھذا القیاس۔

دلیل ۷۴: ہر برج راس الحمل سے کبھی آگے ہوگا کبھی پیچھے کہ راس الحمل سال میں ۱۲ برج پر دورہ کرے گا تو بروج شمالی وجنوبی کی کوئی تعیین نہ رہی سب شمالی اور سب جنوبی اور ہر برج ایک وقت نہ شمالی نہ جنوبی جبکہ راس الحمل اسی پر ہو۔

دلیل ۷۵: چاروں فصلوں کی تعیین باطل ہوگئی۔

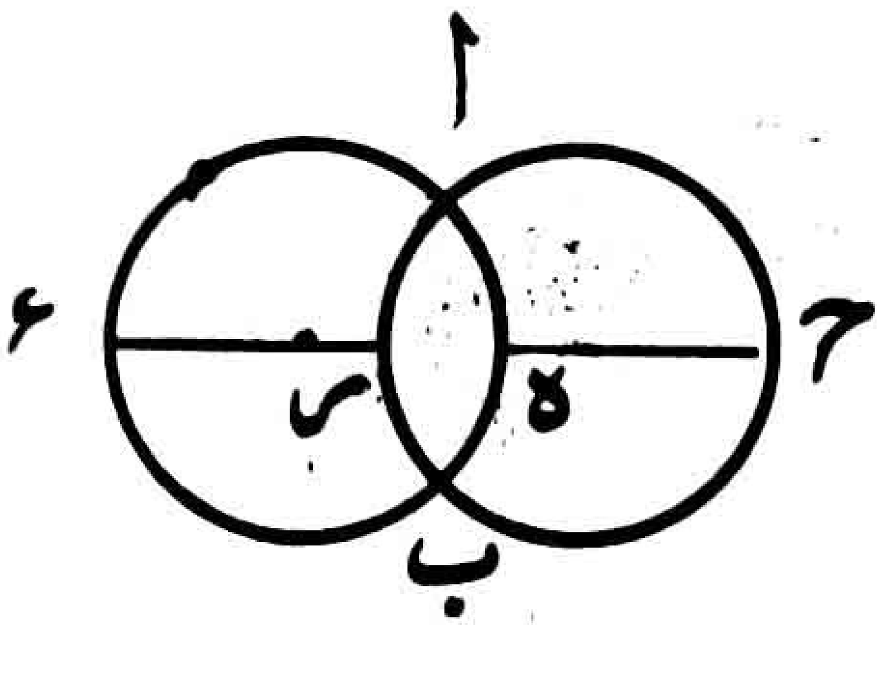
دلیل ۷۶: جب زمین ط پر آئی کہ راس الحوت اور راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے ہے اور شک نہیں کہ اس سے ۳۰ درجے آگے راس الحمل ہے تو دو راس الحمل ہوئے تو دو راس المیزان ہوئے تو دو دائروں کا تقاطع چار جگہ ہوا اور یہ محال ہے، دائرے دو جگہ سے زیادہ تقاطع نہیں کرسکتے (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۱۰) بالجملہ صدہا استحالہ ہیں، دیکھو دورۂ زمین ماننے نے کیا کیا آفت جوتی تمام ہیأت دریا برد وگاؤ خورد کردی۔

دلیل ۷۷: **اقول** تمام عقلائے عالم وہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل سے منطقہ کا میل کلی بتانے والا دائرہ جسے دائرۂ میلیہ کہتے ہیں ایک متعین دائرہ ہے جس کی قوس کہ ان کے منصف محل تقاطع پر گزرتی ہے خود ایک مقدار معین رکھی ہے نہ یہ کہ چھوٹی بڑی قوسیں متحمل ہوں جن سے میل کی تحدید نہ ہوسکے لیکن اگر منطقہ مدار زمین ہے تو ایسا ہی ہوگا اور تحدید میل ناممکن ہوگی اس تحدید کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں دائرے برابر ہوں کہ تیسرا ان کا مساوی ان کے اقطاب پر گزارا جائے اور وہ میل بتائے اگر متقاطع دائرے چھوٹے بڑے ہوں تو میلیہ کی تعیین کہاں سے آئے گی۔ چھوٹے کے برابر لو تو بڑے کے برابر کیوں نہ لو وبالعکس اور دونوں سے مختلف لو تو کیا وجہ، اور پھر کتنا مختلف لو اور پھر صغر کی طرف یا کبر کی جانب کوئی تعیین نہیں اور شک نہیں کہ ان سب محتمل دائروں کی قوسیں مختلف ہوگئیں اور ان میں جو ایک لو اس کی قوس کی قیمت چھوٹے کے لحاظ سے اور، بڑے کے لحاظ سے اور ہوگی۔ غرض تحدید میل کی طرف کوئی راہ نہ رہے گی اور ہم دلیل ۷۵ میں ثابت کرچکے کہ منطقہ کو مدار زمین مان کر معدل ومنطقہ کی مساوات محال تو تحدید میل محال مگر وہ قطعًا یقینی اجماعی ہے، لاجرم دورۂ زمین باطل۔

دلیل ۷۸: **اقول** بفرض غلط مساوات بھی لے لو مثلاً خود اپنی ہیئت جدیدہ کے اقرارات وتصریحات

marfat.com

وعملیات سب پر خاک ڈال کر یہیں کا یہیں مدار زمین کے برابر ایک دائرہ موازی خطِ استوا لے کر اس کا نام معدل رکھ لو، اور اب میل کا حساب راست آئے گا۔ تمام عقلائے عالم و ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ میل کلی ہزاروں برس سے ۲۳، ۴۲ درجے کے اندر رہے ہے (۲۹، ۲۳) لیکن زمین دورہ کرتی ہے تو اب میل کلی پورا ۹۰ درجے آئے گا اور متساوی دائرے کہ ہر ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو (مقدمہ ۱) اُن کا بُعد ہمیشہ اُن کے نصف قطر کے برابر ہوگا۔



اح ب مرکز ہ پر اور ح اب مرکز ء پر تو ح ہ یا ء ع بُعد ہے کہ ہر ایک نصف قطر ہے، یہ سطح مستوی میں تھا جس میں نصف قطر یعنی ۹۰ درجۂ قطریہ کی قیمت درجات محیطیہ سے ۵۷° ۱۷' ۴۴ ۴۸ ۸ ۱۵۶ ہے لیکن کُرے پر بُعد دائرے سے لیا جاتا ہے تو اُن کا مساوی دائرہ میلیہ کہ نقطتین ح ہ یا ء ع پر گزرے گا یہ نصف قطر اس کا وتر ہوگا تو دائرۃ البروج کا میل ۲۳، ۴۲ کی جگہ کامل ۹۰ درجے آئے گا اور یہ سب کے نزدیک باطل، تو دورۂ زمین قطعاً وہم باطل۔

دلیل ۹۷: اقول جتنے مسائل کُرۂ سماوی پر بذریعہ علم مثلث کُروی حل کئے جاتے ہیں جن کے مثلث میں ایک قوس دائرۃ البروج کی ہو، خصوصاً جبکہ دوسری قوس معدل کی ہو، جیسے کوکب[1] کے میل و مطالع قمر سے اُسکے

---

[1] خاص اس مسئلہ میں ہمارا ایک رسالہ ہے البرہان القویم علی العرض والتقویم، جس میں اٹھارہ صورتیں قائم کرکے اُنھیں ۶ کی طرف راجع کیا، پھر ہر ایک میں جتنی شقیں متحمل ہیں جن کا مجموعہ ۵۳ ہے سب کو سب کی اور اُن پر توامرات بیان کئے کہ ہر صورت میں کیونکر میل الطالع سے تقویم و عرض نکالیں دونوں کے جدا جدا نکالنے کے بھی طریقے بتائے پھر تقویم سے عرض اور عرض سے تقویم معلوم کرنے کے پھر جملہ طرق پر براہین ہندسیہ شکل شمسی وظلی سے قائم کیں۔ یہ سب بیان تو اس رسالہ پر محمول۔

اصول علم الہیأت ۹۷ میں بھی چند سطر کے اس توامر کے ذکر میں لکھیں جن میں عجب خطائے فاحش کی شکل یہ بنائی۔

ی قَ خط استوا یعنی (معدل النہار فَ) اس کا قطب، ی س دائرۃ البروج، ساَ اس کا قطب، صَ موضع کوکب، ف صَ یعنی (میلیہ) اور ساصَ یعنی (عرضیہ) بنائے ف صَ پر ب صَ عمود کرایا۔ ف صَ تمام میل ہے اور سافَ یعنی مابین القطبین

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

عرض وتقویم کا استخراج منطقہ کو مدارِ زمین ماننے سے سب باطل ہو گئے کہ اس کا مبنیٰ کُرہ سماوی پر منطقہ کا عظیمہ ہوتا ہے۔ بالخصوص اس کا مبنیٰ یہ ہے کہ منطقہ ومعدل دونوں مساوی دائرہ ہیں اور دونوں کا مرکز ایک ہو اور دونوں کا تقاطع تناصف پر ہو منجملہ دونوں ایک کُرہ کے عظیمہ ہوں، اور ہم ثابت کر چکے کہ منطقہ مدارِ زمین ہو کر یہ سب محال، لاجرم دورۂ زمین باطل خیال۔

دلیل ۸۰: اقول یہاں چند مقدمات نافعہ ہیں، دو شیئ میں اضافی متقابل، متضاد نسبتیں کہ شے واحد میں دوسری کے لحاظ سے باعتبار واحد جمع نہ ہو سکیں دو[۲] قسمیں ہیں:

اوّل اعتباری محض جس کے لئے کوئی منشا واقع میں متعین نہیں۔ لحاظ و اعتبار سے تعین ہوتا ہے تو ہر شیئ اُسی دوسری کے اعتبار سے اُن دونوں ضدوں سے متصف ہو سکتی ہے جیسے اشیاء کی گنتی میں اِدھر سے گنوں تو یہ اوّل وہ دوم ہے، اُدھر سے گنوں تو عکس ہے کہ اُن کے اوّل وثانی ہونے کیلئے واقع میں کوئی منشاء متعین نہیں تمہارے لحاظ کا تابع ہے۔ جدھر سے گنتی شروع کرو وہی اول ہے۔

دوم واقعی جس کے لئے نفس الامر میں منشاء متعین یہاں دو[۲] شے میں ایک کے لئے ایک ضد متعین ہوگی دوسری کے لئے دوسری۔ ہم کسی دوسرے لحاظ سے اُن میں تبدیل نہیں کر سکتے کہ اُن کا منشاء ہمارے لحاظ کا تابع نہیں، جیسے تقدم وتاخر زمانی مثلاً [۱] سنہ ھ یقیناً [۲] سنہ ھ سے پہلے ہے۔ اسی طرح نہیں کہہ سکتے کہ [۲] سنہ ھ پہلے ہوا بعد ایک آیا۔

(۲) ان واقعات میں شیئ واحد کو دو[۲] کے لحاظ سے دونوں ضدیں عارض ہو سکتی ہیں، یہ تغیرِ نسبت نہ ہوا بلکہ تغیر منتسبین مگر ایک ہی شے کے لحاظ سے ممکن نہیں کہ تغیرِ نسبت ہے مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یہ ی ی میل کلی کہ آ راس الحمل، زاویہ ص ف ق تمام مطالع، زاویہ ص س س تمام تقویم، س ص تمام عرض ہے یہاں تک مستدیرہ تھی آگے مثلث ف ص ب قائم الزاویہ سے ف ب پھر اس سے میل کلی س ف ملا کر س ب معلوم کیا اور اس سے زاویہ س کہ تمام تقویم ہے۔ یوں تقویم معلوم ہوئی۔ اب عرض معلوم کرنے کو مثلث س ص ب قائم الزاویہ لیا جس کی س ب زاویہ س معلوم ہوئے ہیں ان سے س ص تمام عرض جان کر عرض معلوم کیا یہ بداہۃً باطل ہے جب ف ص ب قائمہ ہے س ص ب کیونکر قائمہ ہو سکتا ہے، جزء وکل برابر، خیر ہمیں اس سے غرض نہیں واقف فن جانتا ہے کہ اسی شکل میں کتنی جگہ سے منطقہ کا مدارِ زمین ہونا باطل ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

۲ھ ۳ھ سے پہلے ہے ۱ھ سے بعد، لیکن اُن میں ایک کی نظر سے دونوں نہیں ہو سکتے۔ زید بن عمرو بن بکر میں عمرو بیٹا بھی ہے اور باپ بھی مگر دو شخص کے لئے عمرو ایک کا باپ ہو اور اسی کا بیٹا بھی، یہ محال ہے۔

(۳) ان واقعی نسبتوں میں بعض وہ ہیں کہ شے کو بالعرض بھی عارض ہوتی ہے اگرچہ بالعرض میں بنظر ذات ایک ہی شئی کے اعتبار سے دونوں ضدوں کی قابلیت ہوتی ہے مگر یہ اس میں بھی محال ہے کہ وقتِ واحد میں دو اعتبار مختلف سے دونوں ضدیں مان سکیں ورنہ نسبت اعتباریہ۔ مثلاً زید ۱ھ میں پیدا ہوا عمرو سے کہ ۲ھ میں ہوا عمر میں بڑا ہے اب یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی دوسرے اعتبار سے عمرو زید سے عمر میں بڑا ہے اگرچہ ان کی ذات کی نظر سے یہ محال نہ تھا کہ عمرو ۱ھ میں پیدا ہوتا اور زید ۲ھ میں۔ عمر میں بڑا چھوٹا ہونا منعکس ہو جاتا۔

(۴) فوق و تحت اُن ہی نسبت واقعیہ سے ہیں۔ چھت اوپر ہے اور صحن نیچے۔ تم جب زمین پر کھڑے ہو تمہارا سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے۔ کوئی عاقل ہرگز نہ کہے گا کہ یہ زیر و بالا واقعی نہیں نرا اعتباری ہے کسی دوسرے لحاظ سے چھت نیچے ہے اور صحن اوپر، تمہارا سر نیچے اور ٹانگیں اوپر یعنی واقع میں نہ چھت اور سر اوپر ہیں اور نہ پاؤں اور صحن نیچے، بلکہ عندیہ کی طرح ہمارے اعتبار کے تابع ہیں ہم چاہیں تو سر اور چھت کو اونچا سمجھ لیں چاہے پاؤں اور صحن کو کیا مجنوں کے سوا کوئی ایسا کہہ دے گا۔

(۵) جب یہ نسبت واقعیہ ہے تو اس کے لئے نفس الامر میں ضرور کوئی منشار متعین ہے جو کسی کے لحاظ و اعتبار کا تابع نہیں، وہ فوق کے لئے تمہارا سر یا چھت خواہ تحت کے لئے تمہارے پاؤں یا صحن نہیں اگر تمہیں اُلٹا کھڑا کیا جائے تو سر نیچا ہو جائے گا اور پاؤں اوپر۔ یوں ہی اگر شہر لوطیاں کی طرح معاذ اللہ مکان اُلٹ جائے تو صحن اوپر ہوگا چھت نیچے، تو معلوم ہوا کہ ان کو یہ نسبتیں بالذات عارض نہیں بلکہ بالعرض و منشار کچھ اور ہے جسے ان کا عرض بالذات ہے اور اس کے واسطے سے چھت اور سر کو۔

(۶) نسب متقابلہ واقعیہ میں کبھی دونوں جانب تحدید یعنی حد بندی ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا ولد اول و ولد اخیر نہ اول سے پہلے اس کا کوئی ولد ہو سکتا ہے ورنہ یہ اول نہ ہوگا نہ آخر کے بعد ورنہ آخر نہ ہوگا، اور کبھی صرف ایک طرف تحدید ہوتی ہے دوسری جانب اس کے مقابلے پر غیر محدود و مرسل رہتی ہے جیسے کسی شے سے اتصال و انفصال، اتصال محدود ہے اس میں کمی و بیشی کی راہ محدود مگر انفصال کے لئے کوئی حد نہیں جتنا بھی فاصلہ ہوگا انفصال ہی رہے گا ہاں نسبت اعتباریہ

marfat.com

میں کسی طرف تحدید ضرور نہیں کہ وہ تابع اعتبار ہیں۔ فوق وتحت نسبت واقعیہ سے ہیں تو ضرور اُن میں تو ایک جانب تحدید ضرور ہے ورنہ اعتبار محض رہ جائیں گے ہر تحت سے تحت اور ہر فوق سے فوق متصور، تو کسی کا کوئی منشا متعین نہیں، جسے چاہو تحت فرض کرلو، تو مابقی سب فوق ٹھہریں گے پھر فوق کو تحت فرض کرو تو یہ سب فوق ہوجائیگا اور وہ فوق تحت۔ لاجرم اُن کی تحدید میں تین صورتوں سے ایک لازم، یا تو دو متقابل چیزیں بالذات فوق وتحت ہوں کہ نہ فوق بالذات سے اوپر ممکن ہے نہ تحت بالذات سے نیچے۔ باقی اشیاء کہ اُن کے اندر ہیں، جو فوق سے قریب ہو فوق بالعرض ہے جو تحت سے قریب ہو تحت بالعرض ہے اور ان میں ہر شے دو چیز اقرب وابعد کے لحاظ سے فوق وتحت دونوں یہ صورت دونوں طرف تحدید کی ہوگی یا فوق بالذات متعین ہو کہ اس سے تفوق محال اور اس کے مقابل غیر محدود جتنے چلے جاؤ سب تحت ہے اور ہر اسفل سے اسفل تک ممکن یا تحت بالذات متعین ہو کہ اس سے تسفل ممتنع اور اس سے محاذی یا متناہی جتنے بڑھو سب فوق ہے اور ہر بالا سے بالاتر متصور تینوں صورتیں اپنی ذات میں تحت وفوق کے نسبت واقعہ ہونے کو بس ہیں۔

(۷) اب تمام عقلائے عالم کے اتفاق سے تحت محدود ہے۔ فوق کی تحدید کہ ہر ایک شے پر جا کر فوقیت منتہی ہوجائے اور اس سے فوق ناممکن ہو بالضرورت واقعیت ہو نہیں سکتی کہ وہ تو حاصل ہوچکی اور خارج سے اس پر کوئی دلیل نہیں تو اس کا ماننا جزاف ہے۔

فلسفہ قدیمہ کا رد بعونہ تعالیٰ تذییل جلیل میں آتا ہے۔ یہاں اس کی حاجت نہیں، اور ہیأت جدیدہ کا اتفاق ہے کہ فوق محدود نہیں، مسئلہ تناہی ابعاد ہم پر وارد نہیں کہ ہمارے نزدیک فضائے خالی بعد موہوم ہے کہ انقطاع وہم سے منقطع ہوجائے گا جب پھر توہم کرو گے اور آگے بڑھے گا اور کسی حد پر منتہی نہ ہوگا کہ اس کے اوپر متوہم نہ ہوسکے تو شق ثالث متعین ہوئی یعنی تحت بالذات متعین ہے اس کے سوا کوئی تحت اُس سے جو قریب ہے وہ تحت اضافی ہے، جو بعید ہے وہ فوق تا غیر نہایت ہے۔

..... کہ تحت کے سب اطراف یکساں ہیں۔ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں کہ ایک طرف بعد زائد دوسری طرف کم بلکہ جو سب طرف لامتناہی ہے سب طرف برابر ہے کہ دو نامنتہی کہ ایک مبدء سے شروع ہوں اور امتداد میں کم وبیش نہیں ہوسکتے ورنہ جو کم رہا متناہی ہوگیا، تو لازم کہ تحت حقیقی تمام امتدادوں کی وسعت میں ایک شئی موجود متعین ہو جس کے ہر طرف فوق ہو اور تحت کا اشارہ ہر جانب سے اُسی پر منتہی ہو، امتداد جو آگے بڑھے فوق کی طرف چلے۔

(۸) یہیں سے ظاہر ہے کہ تحت بالذات کا ایک نقطہ غیر منتجزیہ ہونا لازم ورنہ جسم یا سطح یا خط میں نقاط کثیرہ فرض ہوسکتے ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ جداجدا ہوگا اور ایک دوسرے سے بعید تر ہوگا تو خود ان میں فوق وتحت

marfat.com

ہوں گے اور تحت حقیقی ایک نقطہ ہی رہے گا۔

(۹) یہ نقطہ متعینہ جس کے جمیع جہات سے وسط جملہ امتدادات ہونے نے اُسے مرکز کُرہ بنایا، ضرور ہے کہ کسی کُرہ موجود کا مرکز ہو جو بالذات تحت ہونے کے لئے متعین ہو نہ یہ کہ کسی اعتبار و اصطلاح پر ہو ورنہ نسبت واقعیہ نہ رہے گی۔ فضائے خالی میں کوئی نقطہ اصلاً تمیز ہی نہیں رکھتا۔ ہمارے اعتبار سے متمیز ہوگا نہ کہ تحت ہونے کے لئے بالذات متعین۔

(۱۰) ضرور ہے کہ اِس مرکز کو حرکت اینیہ نہ ہو ورنہ دو چیزیں کہ اُن میں ایک فوق اور دوسری تحت تھی۔ ایک ہی جگہ رکھے رکھے بدل جائیں۔ حرکت اینیہ سے ممکن کہ وُہ مرکز فوق کے قریب آجائے اور تحت سے بعید ہو جائے تو باوصف اپنی اپنی جگہ ثابت رہنے کے لئے فوق تحت ہو جائے اور تحت فوق، اور اسے کوئی عاقل قبول نہ کرے گا۔ مثلاً ایک مکان کسی دوسرے مقام پر ہے جس کا صحن اُس تحت ذاتی سے قریب ہے اور سقف دُور۔ اب وُہ مرکز متحرک ہو کر اُوپر آجائے تو چھت اُس سے قریب ہو جائے گی اور صحن دُور۔ اب کہنا پڑے گا کہ بیٹھے بٹھائے سیدھے مکان کی چھت نیچے ہوگئی اور صحن اوپر۔ یوں ہی وہاں جو آدمی کھڑا ہو بیچارہ بدستور کھڑا ہے مگر سر نیچے ہو گیا اور ٹانگیں اُوپر، جب یہ مقدمات ممہد ہو لئے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ جب تم زمین پر سیدھے کھڑے ہو تمھارے سر کی جانب جہت فوق تادور چلی گئی ہے تو بحکم مقدمہ ششم ضرور ہے کہ پاؤں کی جانب جہت تحت کسی حد کی جانب منتہی ہو جائے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ اس کُرہ زمین میں ہے یا اُسکے بعد، لیکن بداہۃً معلوم اور ہر عاقل کو معقول کہ جس طرح تم اس طرف زمین کے اُوپر ہو اور تمھارا سر اونچا پاؤں نیچے، یونہی امریکہ میں یا تمام سطح زمین میں کسی جگہ کوئی کھڑا ہو اس کی بھی یہی حالت ہوگی۔ امریکہ والوں کو یہ نہ کہا جائے گا وہ زمین پر نہیں، بلکہ زمین اوپر ہے یا اُن کا سر اوپر نہیں، بلکہ ٹانگیں اوپر ہیں تو روشن ہوا کہ وہ حد زمین ہی کے اندر ہے اور اُس کا مرکز تحت حقیقی ہے تو بحکم مقدمہ عاشرہ کُرہ زمین ساکن ہو اور اس کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۱: **اقول** وہ کُرہ موجود جس کا مرکز تحت حقیقی ہے، فلک ہے یا شمس، یا ارض، یا اور کوئی سیارہ یا ثابتہ یا قمر۔

اوّل تو ہیأت جدیدہ مان نہیں سکتی کہ وہ وجود افلاک ہی کے قائل نہیں۔

دوم ضرور اُس کا مدعا ہے کہ شمس کو ساکن فی الوسط مانتی ہے۔ ضرور کہ اہل ہیأت جدیدہ جب دوپہر کو زمین پر سیدھے کھڑے ہوں تو سر نیچے ہو اور ٹانگیں اوپر، اس لئے کہ سر تحت حقیقی سے قریب ہے اور پاؤں دُور۔ جب زمین کی حرکت مستدیرہ قریب غروب اس حالت پر لائے کہ سر اور پاؤں کا فعل مرکز شمس سے برابر رہ جائے تو اب نہ سر اوپر نہ پاؤں۔ ہاں آدھی رات کو آدمیت پر آئیں کہ سر اوپر ہو جائے کہ تحت سے

marfat.com

بعید ہے اور پاؤں نیچے کہ قریب ہیں۔ جب بعد طلوع پھر وہی حالت تساوی ہو سر اور پاؤں دوبارہ برابر ہو جائیں، جب دوپہر ہو پھر سر نیچے اور ٹانگیں اُوپر ہو جائیں، ہمیشہ بے جنبش کئے یونہی قلابازیاں کھائیں۔ یہی حال ہر روز صحن وسقف کا ہو کہ کبھی صحن اوپر اور چھت نیچے کبھی بالعکس۔ یہی حال زمین میں قائم درختوں کا کہ آدھی رات کو جڑ نیچے ہے اور شاخیں اوپر۔ دوپہر ہوتے ہی پیڑ بدستور رہے مگر شاخیں نیچے ہو گئیں اور جڑ اُوپر۔ دوپہر کے وقت جو بخار یا دُھواں اُٹھے کہو کہ نیچے گرا، جو پتھر گرے کہو کہ اوپر اڑا۔ یُوں ہی بے شمار استحالے ہیں۔ دیگر سیارہ و اقمار و ثوابت کا بھی یہی حال ہے کہ اُن میں جس کسی کا بھی مرکز لوگے ایسے ہی استحالے ہوں گے۔ لاجرم مرکز زمین ہی وہ مرکز ساکن ہے اور زمین کی حرکتِ اینیہ باطل۔

دلیل ۸۲: اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ جہات ستہ میں چپ و راست پس وپیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ مشرق کو منہ کرو تو مشرق آگے، مغرب پیچھے، جنوب داہنے، شمال بائیں ہے اور مغرب کی طرف متوجہ ہو تو سب بدل جائیں گے کہ اُن میں تمہارے اعضاء مُنہ اور پیٹھ اور بازوؤں کا اعتبار ہے، یہ جس طرف ہوں گے وہ سمت پیش و پس و راست و چپ ہو گی مگر زیر و بالا میں تمہارے سر و پا کا اعتبار نہیں کہ جدھر سیدھے وہ اوپر ہے اور جدھر پاؤں وُہ نیچے، بلکہ وہ جہتیں خود متعین ہیں۔ سیدھے کھڑے ہونے میں جو جانب فوق اور دوسری طرف تحت ہے، اُلٹے ہو جاؤ جب بھی فوق و تحت وہی رہیں گے۔ اب یہ نہ ہو گا کہ سر کی طرف اوپر اور پاؤں کی طرف نیچے، بلکہ یہ ہو گا کہ اب تمہارا سر نیچے اور پاؤں اوپر ہیں۔ اگر مرکز شمس جیسا کہ ہیأتِ جدیدہ کا گمان ہے وہ مرکز ساکن وتحت حقیقی ہو زیر و بالا کی بھی وہی حالت ہو جائے گی جو اُن چاروں جہات کی تھی۔ جب آفتاب طلوع سے ایک خفیف دوپہر کے بعد یا غروب سے ایک خفیف دوپہر پہلے افقِ حِسّی کی محاذات میں آئے تو اگر اُس کی طرف پاؤں کر کے لیٹو تو سَر اُوپر ہے اور پاؤں نیچے کہ مرکز شمس سے قریب تر ہیں اور اُسی وقت سَر جانبِ شمس کر کے لیٹ جاؤ تمہارا سر نیچا ہو گیا اور ٹانگیں اوپر کہ اب سر مرکزِ شمس سے قریب ہے۔ اسی طرح جو سیارہ یا ثابتہ یا قمر لو یہی حالت ہو گی سوائے زمین کے کہ اس کا مرکز تحت حقیقی ماننے سے سب شکلیں ٹھیک رہتی ہیں۔ لاجرم وہ مرکز ساکن ہے اور حرکتِ زمین باطل۔

دلیل ۸۳: اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ حرکت موجبِ سخونت وحرارت ہے۔ عاقل درکنار ہر جاہل بلکہ ہر مجنون کی طبیعت غیر شاعرہ اس مسئلہ سے واقف ہے، لہذا جاڑے میں بدن بشدت کانپنے لگتا ہے کہ حرکت سے حرارت پیدا کرے بھیگے ہوئے کپڑوں کو ہلاتے ہیں کہ خشک ہو جائیں یہ خود بدیہی ہونے کے علاوہ ہیأتِ جدیدہ کو بھی تسلیم۔ بعض اوقات آسمان سے کچھ سخت اجسام نہایت سوزوں ومشتعل گرتے ہیں

جن کا حدوث بعض کے نزدیک یوں ہے کہ قمر پتھر کے آتشی پہاڑوں سے آتے ہیں کہ شدتِ اشتعال کے سبب جاذبیت قمر کے قابو سے نکل کر جاذبیت ارض کے دائرے میں آ کر گر جاتے ہیں۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زمین پر گرنے کے بعد تھوڑی ہی دیر میں سرد ہو جاتے ہیں۔ یہ لاکھوں میل کا فاصلہ طے کرنے میں کیوں نہ ٹھنڈے ہو گئے؟ اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے کہ اگر وہ نرے سرد ہی چلتے یا راہ میں سرد ہو جاتے جب بھی اس تیز حرکت کے سبب آگ ہو جاتے کہ حرکت موجب حرارت اور اس کا افراط باعثِ اشتعال ہے۔ اب حرکت زمین کی شدت اور اس کے اشتعال وحدت کا اندازہ کیجئے۔ یہ مدار جس کا قطر اٹھارہ کروڑ اٹھا دن لاکھ میل ہے اور اس کا دورہ ہر سال تقریباً تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن پانچ گھنٹے اڑتالیس منٹ میں تمام ہوتا دیکھ رہے ہیں۔ اگر یہ حرکت حرکتِ زمین ہوتی یعنی ہر گھنٹے میں اڑسٹھ ہزار میل کہ کوئی تیز سے تیز ریل اس کے ہزارویں حصے کو نہیں پہنچتی پھر یہ سخت قاہر حرکت نہ ایک دن نہ ایک سال نہ سو برس بلکہ ہزار ہا سال سے لگاتار بے فتور دائمہ مستمر ہے تو اُس عظیم حدت و حرارت کا کون اندازہ کر سکتا ہے جو زمین کو پہنچتی، واجب تھا کہ اُس کا پانی کب کا خشک ہو گیا ہوتا، اس کی ہوا آگ ہو گئی ہوتی، زمین دہکتا انگارہ بن جاتی جس پر کوئی جاندار سانس نہ لے سکتا پاؤں رکھنا تو بڑی بات ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زمین ٹھنڈی ہے، اس کا مزاج بھی سرد ہے، اُس کا پانی اس سے زیادہ خنک ہے، اس کی ہوا خوشگوار رہے، تو واجب کہ یہ حرکت اس کی نہ ہو بلکہ اُس آگ کے پہاڑ کی جسے آفتاب کہتے ہیں جسے اُس حرکت کی بدولت آگ ہونا ہی تھا۔ یہی واضح دلیل حرکتِ یومیہ جس سے طلوع اور غروب کواکب ہے زمین کی طرف نسبت کرنے سے مانع ہے کہ اُس میں زمین ہر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ گھُومے گی۔ یہ سخت دورہ کیا کم ہے، اگر کہئے یہی استحالہ قمر میں ہے کہ اگرچہ اس کا مدار چھوٹا ہے مگر مدت بارھویں حصے سے کم ہے کہ گھنٹے میں تقریباً سوا دو ہزار میل چلتا ہے۔ اس شدید صریح حرکت نے اُسے کیوں نہ گرم کیا۔

اقول یہ بھی ہیأتِ جدیدہ پر وارد ہے جس میں آسمان نہ مانے گئے۔ فضائے خالی میں جنبش ہے تو ضرور چاند کا آگ اور چاندنی کا سخت دھوپ سا گرم ہو جانا تھا لیکن ہمارے نزدیک کل فی فلک یسبحون[1] ہر ایک ایک گھیرے میں پیرتا ہے۔ ممکن کہ فلک قمر یا اس کا وُہ حصہ جتنے میں قمر شناوری کرتا ہے خالق عظیم عزّ جلالہٗ نے ایسا سرد بنایا ہو کہ اس حرارت حرکت کی تعدیل کرتا اور قمر کو گرم ہونے دیتا ہو جس طرح آفتاب کے لئے حدیث میں ہے کہ اُسے روزانہ برف سے ٹھنڈا کیا جاتا ہے ورنہ جس چیز پر گرتا جلا دیتا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر عن ابی امامہ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

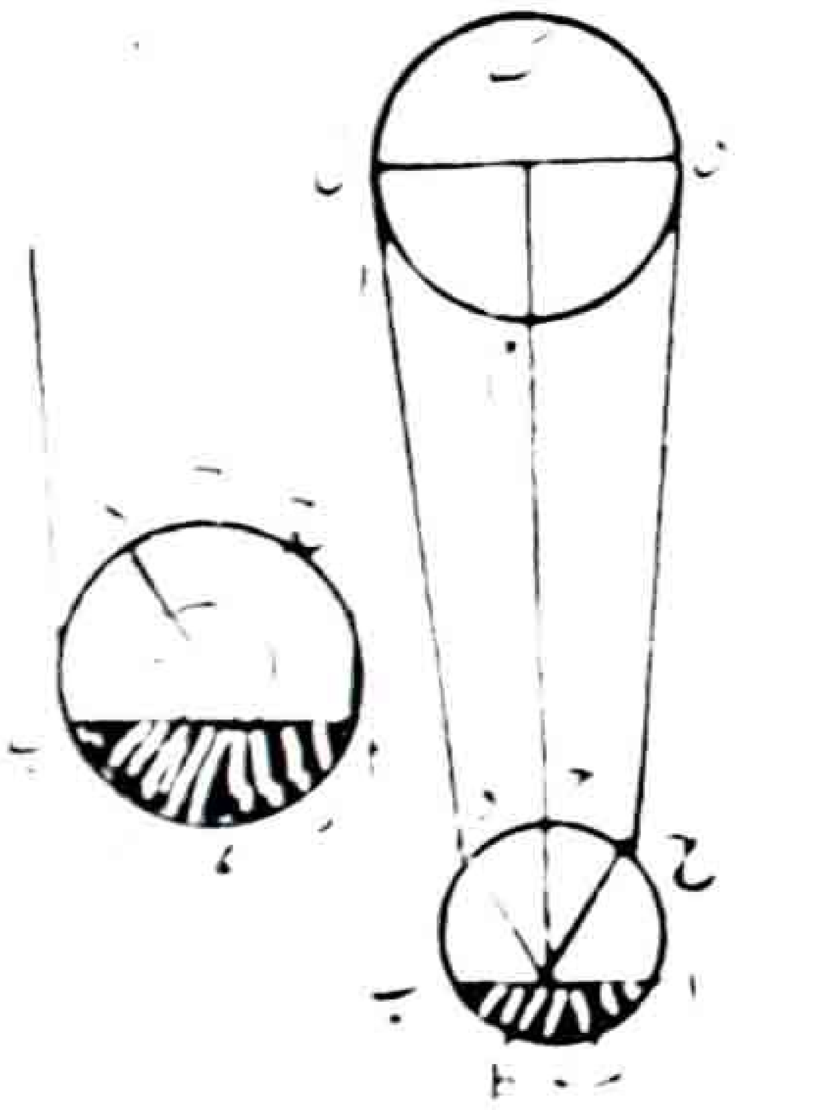
---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۴۰

marfat.com

دلیل ۸۴: اقول زمین کی حرکت یومیہ یعنی اپنے محور پر گھومنے کا سبب ہر جز کا طالب نور و حرارت ہونا ہے یا جذبِ شمس سے نافریت (نمبر ۳۳)۔ بہرحال تقاضائے طبع ہے اور اس کے لئے متعدد راستے تھے اگر زمین مشرق سے مغرب کو جاتی جب بھی دونوں مطلب بعینہٖ ایسے ہی حاصل تھے جیسے مغرب سے مشرق کو جانے میں، پھر ایک کی تخصیص کیوں ہوئی، یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو قوت غیر شاعرہ سے ناممکن، لہذا زمین کی حرکت باطل۔

دلیل ۸۵: اقول یہ دونوں وجہ پر واجب تھا کہ خطِ استوا دائرۃ البروج کی سطح میں ہو ی ک ل م شمس ہے اور ا ح ب ء زمین۔ ی ا، ل ب دونوں کو مماس ہیں تو زمین کا قطعہ ا ح ب نصف[1] سے بڑا شمس کے مقابل اور اس سے مستنیر ہے اور قطعہ ا ء ب نصف سے چھوٹا تاریک اور اس سے مستنیر ہے اور ح ء سطح دائرۃ البروج اور ر ط س خطِ استوا ح ط قطبین میں ہے اور مرکز شمس یعنی سہ پر گزرتا ہے اور مرکز شمس ملازم دائرۃ البروج ہے۔ ح ر، س ء میل کلی ہیں اور ظاہر ہے کہ قطعہ ی م ل میں ارفع نقاط م ہے اور قطعہ ا ح ب کو م ح کو اقصر خطوط واصلہ ہے تو زمین شمس سے قریب تر نقطہ ح ہے پھر ہر طرف ء د ی تک بُعد بڑھتا گیا یہاں تک کہ ان کے بعد مقابلہٗ



استثناء اصلاً تر توسب سے زیادہ جذب ح پر ہے اور رجاذبیت و نافریت مساوی ہیں (نمبر ۶) تو واجب کہ سب سے زیادہ نافریت بھی یہیں ہو اور کرۂ متحرکہ میں سب سے زیادہ نافریت منطقہ یہ ہے کہ وہی دائرہ سب سے بڑا ہے پھر قطبین تک اس کے موازی چھوٹے ہوتے گئے ہیں یہاں تک کہ قطبین پر حرکت ہی نہ رہی۔ تو واجب تھا کہ ح ط حرکت محوری زمین کا منطقہ یعنی خطِ استوا ہوتا لیکن ایسا نہیں بلکہ

---

[1] ہیأتِ جدیدہ کو تسلیم کہ اس نے اپنی تحریرات ریاضی میں براہین ہندسیہ سے ثابت یہاں چھوٹا کرہ جب بڑے کے محاذی ہو تو بڑے کا چھوٹا قطعہ چھوٹے کے بڑے قطعے کے مقابل ہوگا۔ خطوط مماسہ بڑے کرے سے اس کے قطر کے ادھر وتری ل سے نکلیں گے اور چھوٹے کرے کے قطر سے ادھر وتر ا ب کے کناروں پر مس کرینگے ولہذا شمس سے زمین کے استنارے میں نصف شمس سے کم منیر اور نصف ارض سے زیادہ مستنیر ہوتا ہے اور قمر سے زمین کے استنارے میں بالعکس ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

منطقہ ہ ر رہے تو جہاں جاذبیت کم ہے وہاں نافریت زائد ہے اور جہاں زائد ہے وہاں کم، اور یہ باطل ہے۔ لاجرم حرکتِ زمین باطل ہے۔ یوں ہی طلب نور و حرارت کے لئے ا ب کے نیچے جو اجزاء ہیں وہ آگے بڑھتے اور اپنے اگلے اجزاء کو بڑھاتے اور حرکتِ منطقہ ح ء پر پیدا ہوتی نہ ح ط کے نیچے جو اجزاء نور و حرارت پا رہے ہیں وہ آگے بڑھتے اور حرکت منطقہ ۶ س پر ہوتی۔

دلیل ۸۶: اقول حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں اور ہم نمبر ۳۳ میں ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو ہرگز تمام کُرے کی حرکت واحدہ نہیں، جس کے لئے قطبین و محور ہوں جب کہ ہر جُز کی جدا حرکت اینیہ ہے کہ ہر جز میں نافریت اور طلبِ نور و حرارت ہے تو اجزاء محور کا سکون بے معنی نہ کہ وہ بھی خط ح ط پر جہاں جاذبیت ہے نہ قوت اور اس کے بُعد تک مقابلہ باقی ہے تو بُطلانِ حرکتِ زمین میں کوئی شُبہہ نہیں۔

دلیل ۸۷: اقول ہماری تقریر ۳۳ سے واضح کہ اجزاءِ زمین میں تدافع ہے،

اوّلاً اجزاء کی حرکت اینیہ میں اور ہر اینیہ میں قوت دفع ہے کہ وہ مکان بدلتی ہے جو اس کی راہ میں پڑے اُسے ہٹاتی ہے۔

ثانیاً یہاں اسی قدر نہیں بلکہ اجزاء کی چال مضطرب ہے تو تدافع نہیں تلاطم ہے۔ حرکت محوری اگر جاذبیت و نافریت سے ہو جس طرح ہم نے نمبر ۳۳ میں تقریر کی جب تو ظاہر کہ قرب مختلف تو جذب مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اضطراب حاصل ورنہ اس کی کوئی بھی وجہ ہو۔ بہر حال اصول ہیأت جدیدہ پر یہ احکام یقیناً ثابت کہ:

(۱) بعض اجزاءِ ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی۔

(۲) مقابلۂ زمین قُرب و بُعد اور خطوط واصلہ کا عمود منحرف ہونے کا اختلاف یقینی۔

(۳) ان اختلافات سے جاذبیت میں اختلاف ضروری۔

(۴) اس کے اختلاف سے نافریت میں کمی بیشی لازمی۔

(۵) اُس کی کمی بیشی سے چال میں تفاوت حتمی۔

(۶) اس تفاوت سے اجزاء میں تلاطم و اضطراب ان میں سے کسی مقدمہ کا انکار ممکن نہیں تو حکم متیقن تو واجب کہ معاذ اللہ زمین میں ہر وقت حالت زلزلہ رہے۔ ہر شخص اپنے پاؤں کے نیچے اجزاءِ زمین کو سرکتا تلاطم کرتا پائے اور آدمی کا زمین کے ساتھ حرکت عرضیہ کرنا اس احساس کا مانع نہیں، جیسے ریل میں بیٹھنے سے ہال محسوس ہوتی ہے خصوصاً پُرانی گاڑی میں لیکن بحمد اللہ تعالٰی ایسا نہیں تو حرکت محوری

marfat.com

یقیناً باطل۔ مقامِ شکر ہے کہ خود ہیأت جدیدہ کا اقرار اس کا آزار۔

کسی نے کہا تھا کہ زمین چلتی تو ہم کو چلتی معلوم ہوتی۔ اس کا جواب[1] یہی دیا کہ زمین کی حرکت اگر مختلف ہوتی یا اس کے اجزاء جدا جدا حرکت کرتے ضرور محسوس ہوتی۔

مجموع کرہ کو ایک حرکت ہموار لاحق ہے۔ لہٰذا حس میں نہیں آتی، جیسے کشتی کی حرکت کشتی نشیں کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جب تک جھٹکے گا نہیں۔

الحمدللہ! ہم نے دونوں باتیں ثابت کر دیں کہ زمین کو اگر حرکت ہوتی تو ضرور اجزاء کو جدا جدا ہی ہوتی اور ضرور ناہموار و مضطرب ہی ہوتی جب ایک بات پر محسوس ہونا لازم تھا کہ اب کہ دونوں جمع ہیں بدرجۂ اولیٰ احساس واجب، لیکن اصلاً نہیں، تو زمین یقیناً ساکن محض ہے۔

دلیل ۸۸: اقول پانی زمین سے بھی کہیں لطیف تر ہے تو اس کے اجزاء میں تلاطم و اضطراب اشد ہوتا اور سمندر میں ہر طرف طوفان رہتا۔

دلیل ۸۹: اقول پھر ہوا کی لطافت کا کیا کہنا۔ واجب تھا کہ آٹھ پہر غرب سے شرق تک، تحت سے فوق تک ہوا کی ٹکڑیاں باہم ٹکراتیں، ایک دوسرے سے تپانچے کھاتیں اور ہر وقت سخت آندھی لاتیں، لیکن ایسا نہیں تو بلا شبہ زمین کی حرکت محوری باطل اور اس کا ثبوت و سکون ثابت و محکم۔ وللہ الحمد وصلی اللہ علیٰ سیدنا محمد وآلہٖ وصحبہٖ وسلم، آمین!

دلائل قدیمہ

یہاں تک ہم نے زیادہ توجہ گردشِ شمس دورۂ زمین کے ابطال پر رکھی۔ فصل اوّل میں ردّ اول عام کے سوا باقی گیارہ اور فصل سوم میں سات اخیر کے سوا باقی بیاسی سب اسی کے ابطال میں ہیں۔ اگلوں نے ساری ہمت گردِ محور حرکت زمین کے ابطال پر صرف کی ہم اُن میں سے وہ انتخاب کریں جن سے اگرچہ جواب دیا گیا بلکہ بہت کو خود مستدلین نے رد کر دیا لیکن ہم ان کی تشیید و تائید کریں گے اور خود ہیأت جدیدہ کے اقراروں سے اُن کا تام و کامل ہونا ثابت کر دیں گے پھر زیادات میں وہ جن کی اور طرح توجیہ کر کے تصحیح کریں گے پھر تذییل میں اگلوں سے وہ دلائل جن پر اگرچہ انھوں نے اعتماد کیا مگر ہمارے نزدیک باطل و ناتمام ہیں وباللہ التوفیق۔

---

[1] ص ۱۶۷/۱۲

marfat.com

دلیل ۹۰: بھاری پتھر اوپر پھینکیں سیدھا وہیں گرتا ہے۔ اگر زمین مشرق کو متحرک ہوتی تو مغرب میں گرتا کہ جتنی دیر وہ اُوپر گیا اور آیا اُس میں زمین کی وہ جگہ جہاں سے پتھر پھینکا تھا حرکت زمین کے سبب کنارۂ مشرق کو ہٹا گئی۔ **اقول** زمین کی محوری چال ہر سیکنڈ ۵۰۶٫۴ گز ہے اگر پتھر کے جانے آنے میں ۵ سیکنڈ صرف ہوں تو وہ جگہ ۲۵۳۲ گز سرک گئی پتھر تقریباً ڈیڑھ میل مغرب کو گرنا چاہیئے حالانکہ وہیں آتا ہے۔[1]

دلیل ۹۱: دو[2] پتھر ایک قوت سے مشرق و مغرب کو پھینکیں تو چاہیئے کہ مغربی پتھر بہت تیز جاتا معلوم ہو اور مشرقی سست۔ نہیں نہیں بلکہ مشرقی بھی اُلٹا مغرب ہی میں گرے **اقول** یا پھینکنے والے کے ماتھے پر گرے۔ مثلاً وہ پتھر اتنی قوت سے پھینکے تھے کہ دونوں طرف تین سیکنڈ میں ۱۹ گز پر جا کر گرتے۔ سنگ غربی موضع رمی سے جب تک ۱۹ گز مغرب کو ہٹا ہے اتنی دیر موضع رمی ۱۵۱۹ گز مشرق کو ہٹ گیا تو یہ پتھر موضع رمی سے ۱۵۳۸ گز کے فاصلے پر گرے گا اور سنگ مشرقی وہاں سے انگل بھی نہ سرکنے پائے گا کہ موضع رمی زمین کی حرکت سے اُسے جا لے گا۔ اب اگر پھینکنے والے نے اپنے محاذات سے بچا کر پھینکا تھا تو یہ پتھر تین سیکنڈ میں ۱۹ گز مشرق کو چل کر گر جائے گا اور اتنی دُور میں موضع رمی ۱۵۱۹ گز تک پہنچے گا تو یہ موضع رمی سے ۱۵۰۰ گز مغرب میں گرے گا اور اگر محاذات پر پھینکا تھا تو معاً زمین کی حرکت سے پھینکنے والا پتھر سے ٹکرائے گا اور پتھر اس کے لگ کر وہیں کا وہیں گر جائے گا لیکن ان میں سے کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکتِ زمین باطل ہے۔

ثمّ **اقول** بلکہ اولیٰ یہ کہ یہ دلیل بایں تفصیل قائم کریں جس سے دو دلیل ہونے کی جگہ تین دلیلیں قائم ہو جائیں کہ جہاں شقوق واقع ایک ہی ہو سکے وہ ایک ہی دلیل ہوگی اگرچہ شقیں سو ہوں اور جہاں ہر شق واقع ہو سکے اور ہر ایک پر استحالہ ہو وہ ہر شق جدا دلیل ہے۔ درخت کی ایک شاخ سے دو[2] پرند مساوی پرواز کے مساوی مدت تک مثلاً ایک گھنٹہ اُڑے ایک مغرب دوسرا مشرق کو، اگر اُن کی پرواز رفتار زمین کے مساوی ہے

---

[1] یہ اور اُس کے بعد کی دلیل تذکرۂ طوسی و شرح حکمت العین و ہدیہ سعدیہ تک اکثر کتب میں ہیں۔

[2] شرح خضری سے ہدیہ سعیدیہ۔ اسی دلیل سے یوُں بھی ثابت کرتے ہیں کہ تیر و طائر و ابر مشرق کو چلتے نہ معلوم ہوں (شرح حکمت العین) اسی سے یوُں کہ مشرق کو جاتا مغرب کو چلتا نظر آئے (خضری) **اقول** بلکہ مشرق کو جانا مغرب کو جانا ہو کہ اب تک پرند کی جگہ جو پتھر مشرق کو سرکے یہ جگہ سیکڑوں جگہ نکل جائے گی تو یہ اُس جگہ سے تجاوز کرنا درکنار ہمیشہ اس سے پیچھے ہی رہے گا ۱۲ منہ غفرلہ۔

گھنٹے میں ایک ہزار چھتیس میل تو غربی اس شاخ سے دو ہزار بہتر میل پر پہنچا کہ جتنا وہ مغرب کو چلا اسی قدر یہ شاخ زمین کے ساتھ مشرق کو گئی اور مشرقی بال بھر بھی شاخ سے جدا نہ ہوا کہ جتنا اُڑتا ہے زمین بھی اُتنی ہی رفتار سے شاخ کو اُس کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مساوی پرواز والے مساوی فصل پاتے ہیں۔

دلیل ۹۲: اگر ان کی پرواز رفتارِ زمین سے زائد ہے مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۷ میل تو غربی ۲۰۷۳ میل مغرب میں پہنچے گا اور اُس کی مساوی پرواز والا مشرقی ۱۰۳۷ میل اُڑ کر صرف ایک ہی میل مشرق کو طے کر سکے گا، یہ بھی بداہۃً باطل و خلافِ مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۳: اگر ان کی پرواز رفتارِ زمین سے کم ہے، مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۵ میل تو غربی تو ۲۰۷۱ میل پر ہو جائے گا اور اس کا ہم پرواز مشرقی جس نے گھنٹہ بھر محنت کرکے ۱۰۳۵ میل مشرق کو طے کئے۔ نتیجہ یہ پائے گا کہ اُلٹا اُس شاخ سے ایک میل مغرب میں گرے گا۔ اُڑا تو مشرق کو اور پہنچا مغرب میں۔ یہ سب سے بڑھ کر باطل اور خلافِ مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۴: جتنی مسافت قطع کریں اس سے صدہا گنا فاصلہ ہو جائے (خضری) یعنی ہر عاقل جانتا ہے کہ مثلاً طائر جس مقام سے جتنا اُڑے وہاں سے اُسے اتنا ہی فاصلہ ہوگا لیکن یہاں اُڑے صرف ایک میل اور فاصلہ ہزار میل سے زائد ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر طائروں کی پرواز گھنٹے میں ایک میل ہے تو شرقی ۱۰۳۵ میل مغرب میں پڑے گا اور غربی ۱۰۳۷ میل۔

دلیل ۹۵: موضعِ انفصال اُس شاخ سے مثلاً شاخِ مذکور سے دونوں کے فاصلے کا مجموعہ اُتنی دیر میں حرکتِ زمین کا دوچند یا زائد یا کچھ خفیف کم ہو (خضری)۔

اقول اوّل اُس حالت میں ہے کہ دونوں پرندوں کی پرواز باہم متساوی ہو۔ اور دوم جب کہ غربی کی پرواز شرقی سے زائد ہو، اور سوم جب کہ عکس ہو۔ اور خفیف اس لئے کہ تیر یا طائر یا گولا عادۃً کوئی زمین کا دسواں حصہ بھی نہیں چلتا اور دونوں طائروں کی پرواز ایک ایک میل لو تو ۱۰۳۵ و ۱۰۳۷ میل پر گرینگے جب کہ ابھی گزرا مجموعہ ۲۰۷۲ کہ گھنٹے میں رفتار زمین کا دوچند ہے اور غربی ایک ساعت میں دو میل اُڑے اور شرقی ایک میل تو وہ ۱۰۳۸ میل پر ہوگا اور یہ ۱۰۳۵ پر مجموعہ ۲۰۷۳ میل کہ ضعف سیر زمین کے دوچند سے بھی ایک میل زائد ہے اور شرقی دو میل غربی ایک میل تو وہ ۱۰۳۴ میل پر ہوگا اور یہ ۱۰۳۷ پر مجموعہ ۲۰۷۱ میل کہ ضعف سیر زمین سے ایک ہی میل کم ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پروازوں پر مجموع فاصلہ ہرگز دو تین میل سے زائد نہیں ہوتا، تو ضرور حرکتِ زمین باطل۔

marfat.com

دلیل ۹۶: جو پرند[1] ہم سے جنوب یا شمال کی طرف ہوا میں ہو تیر سے شکار نہ ہو سکے (مفتاح) **اقول** جنوب و شمال کی تخصیص بیکار ہے بلکہ مشرق پر اعتراض اظہر ہے اور استحالے میں یہ زائد کرنا چاہئے کہ یا وہ پرند کہ ہم سے دس گز کے فاصلے پر تھا صدہا گز کے فاصلے پر گرے۔ بیان اُس کا یہ ہے کہ تیر و کمان اٹھانا، تیر جوڑنا، کمان کھینچنا، تیر چھوڑنا اگر دو ہی سیکنڈ میں ہو جائے اور آدمی پرند کو اپنے سے دس گز کے فاصلے پر دیکھ کر یہ افعال کرے تو خود حرکتِ زمین کے سبب اتنی دیر میں وہاں سے ایک ہزار تیرہ گز کے فاصلے پر ہو جائے گا اب اگر اُسی محاذات پر تیر چھوڑا جیسا کہ یہی ہوتا ہے تو تیر سیدھا شمال کو گیا اور جانور شمالی غربی ہے یا سیدھا جنوب کو اور جانور جنوبی غربی یا مشرق کو اور جانور مغرب میں ہو گیا۔ ان تینوں صورتوں میں تیر جانور کی سمت ہی پر نہ گیا اور مشرق میں سب سے بڑھ کر حماقت اور مغرب میں اگرچہ سمت وہی رہی جانور ۱۰۲۳ گز کے فاصلے پر ہو گیا یوں ہی اور اگر اُن تینوں جہات میں تیر چھوڑتے وقت محاذات بدل لی تو اگر جانور مشرق میں تھا اب ہزار گز سے زیادہ مغرب ہو گیا، اور اگر جنوب یا شمال میں تھا تو ایک ہزار تیرہ گز سے کچھ کم فصل پر ہو گا کہ ۱۰۲۵۸۶۳[2]٫۶۸۴ کا جذر ہے، بہرحال اب تیر اس تک کہاں پہنچتا ہے، اور اگر فرض کر لیجئے کہ دس گز کے فصل پر آنے سے پہلے یہ سب کام ہوئے تھے یعنی پہلے سے کسی اور وجہ سے تیر کمان میں جوڑا ہوا اور کمان کھینچی ہوئی تھی کہ اس جانور کے لئے ہزار گز فاصلے سے ایسا کرنا نہیں خیر کسی طرح یہ سب کام تیار تھا کہ تیر عین اُس وقت چھوٹا کہ جانور دس گز کے فاصلے پر محاذات میں تھا تو تیر تو ضرور اُس کے لگ جائے گا کہ جانور کی طرح تیر بھی چھوٹ کر حرکتِ زمین کا تابع نہ رہا مگر تیر اُس تک اگر دو ہی سیکنڈ میں پہنچے تو ہم اتنی دیر میں ایک ہزار تیرہ گز مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی فاصلے جو صورت دوم میں تیر کو جانور سے تھے ہم کو اُس سے ہو جائیں گے۔ تو اب ہمیں ہزار گز سے زائد پلٹنا چاہئے کہ گرے ہوئے جانور کو پائیں۔ یہ تمام صورتیں لاکھوں بار کے مشاہدہ سے باطل ہیں لہذا حرکتِ زمین باطل۔

دلیل ۹۷: جو جسم ہوا میں ساکن ہو ہمیں بہت تیزی سے مغرب کی طرف اُڑتا نظر آتا ہے (مفتاح)
اقول طبعیات جدیدہ[3] میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا اوپر اُٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔ پرند اپنے بازو

---

[1] یہ اور اس کے بعد کی دلیل مفتاح الرصد میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] اُس وقت فاصلہ ۱۰ گز تھا اور زمین ۱۰۱۲٫۶۸ گز ہٹی، یہ دونوں ضلع قائمہ ہوئیں اور اب کہ فاصلہ اُس کا وتر ہے ۱۲ منہ غفرلہ

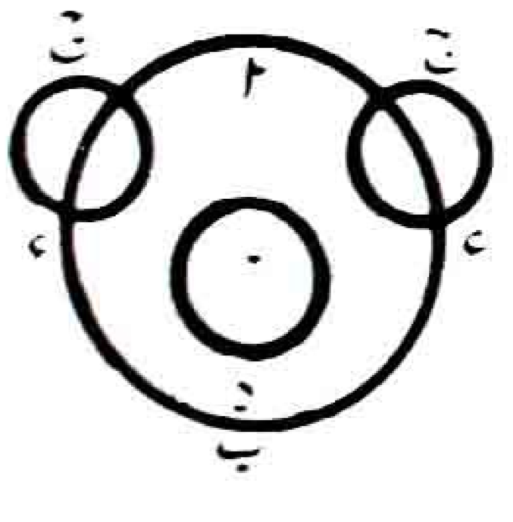
[3] ط ص ۲۳ ۔ ۱۲

marfat.com

مارکر اس مقاومت کو دفع کرتے ہیں۔ یہ زور اگر اس کے وزن اجسام سے زائد ہے اوپر بلند ہوں گے کم ہے نیچے اتریں گے برابر ہے ساکن رہیں گے اور اس کی مثال چنڈول سے دی گئی ہے کہ بارہا پَر کھول کر ہوا میں ساکن محض رہتا ہے۔ اس صورت میں سیدھا جلد گھونسلے میں پہنچتا ہے۔ فرض کیجئے کہ وہ چھ سیکنڈ ٹھہرا اور نہ ہے نیچا اور ہوا بالکل ساکن تو اتنی دیر میں ہم تین ہزار گز سے زیادہ مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی تمھارا کہنا کہ ہم اپنی حرکت سے آگاہ نہیں، لہذا اُسے جانیں گے کہ تین ہزار گز مغرب کو اُڑ گیا جیسے تیز چلتی ریل میں بیٹھنے والا درختوں کو اپنے خلافِ جہت چلتا دیکھتا ہے لیکن یہ باطل ہے ہم یقیناً ساکن کو ساکن ہی دیکھتے ہیں تو حرکتِ زمین باطل ہے۔

دلیل ۹۸[1]: پرندہ کہ اپنے آشیانے سے گز بھر فاصلے پر جانب غرب کسی ستون پر بیٹھا ہے قیامت تک اُڑ کر آشیانے کے پاس نہ آسکے کہ وہ ہر سیکنڈ میں ۵۰۶ گز مشرق کو جا رہا ہے۔ پرند زمین کی نا آ ......★ چھوڑ کر اُڑان کہاں سے لائے گا۔

یہ سات دلائل کتب میں ابطال حرکت وضعیہ زمین پر ہیں۔ اسی قبیل ابطال حرکت اینیہ پر بھی ہو سکتی ہیں مثلاً اگر زمین گرد شمس گھومتی ہو۔ فرض کیجئے کہ ا اوج ہے اور ب حضیض اور ہ شمس اور ج ء زمین، مثلاً ج کی طرف ہندوستان ہے اور ء کی طرف امریکہ، اب اگر زمین اوج کی طرف جا رہی ہے تو ہندوستان والے یا حضیض کی طرف آ رہی ہے تو امریکہ والے کیسی ہی قوی توپ کو سیدھا جانب آسمان کر کے گولا چھوڑیں توپ کے منہ سے بال برابر نہ بڑھ سکے کہ گولا جس سمت جاتا اسی کی طرف اس کے پیچھے زمین آ رہی ہے اور کیسی آ رہی ہے ہر سیکنڈ میں ۱۹ میل اُڑتی ہوئی تو گولا کیونکر اس سے آگے نکل سکتا ہے۔



---

[1] یہ دلیل اُسی عنوان پر ہم نے اضافہ کی تھی پھر بعض رسائل کی تصانیف میں نظر آئی پھر اُسے حکمت العین میں اسی طور پر دیکھا کہ مشرقی شہر کی طرف اُڑنے والا پرند اُسے نہ پہنچے نیز یونہی اس کی شرح میں اُس سے پہلے لکھا جس کو ہم نے اپنی تقریر سے رَد کر دیا اُس کے بعد شرح حکمت العین میں یہ دلیل یُوں نظر آئی کہ ابر یا پرندہ ساکن ہو، ساکن نظر نہ آتے ۱۲ منہ غفرلہ

★ اصل میں اسی طرح تحریر ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

دلیل ۹۹[۱] : اقول زمین اگر اوج کو جارہی ہے تو امریکہ والے یا حضیض کو آرہی ہے تو ہندوستان والے اپنے سر کی طرف ایک پتھر ۱۶ فٹ تک پھینکیں تو وہ قیامت تک زمین پر نہ اُترے کہ زمین کے خلافِ جہت پھینکا ہے جذب زمین ۱۶ فٹ سے ایک سیکنڈ میں اُسے زمین تک لاتا لیکن زمین اتنی دیر میں ۱۹ میل ہٹ جائے گی اور اب ایک سیکنڈ میں ۱۶ فٹ سے بھی کم کھینچ سکے گی کہ زیادت بعد موجب قلت جذب ہے اور اس کی اپنی چال وہی ۱۹ میل رہے گی تو پھر کبھی زمین پر نہیں آسکتا۔

ان گیارہ[۱۱] دلائل سے کہ سات اگلوں کی رہیں اور اُسی سوال پر چار ہم نے بڑھائے، ہیأت جدیدہ

---

[۱] یہ دلیل ہماری دلیل ۹۹ کا عکس ہے، اُس کے ساتھ اس کا ذہن میں آنا لازم تھا۔ اگلے میں بعض اس کے قائل تھے کہ زمین ہمیشہ اوپر چڑھتی ہے، بعض اس کے کہ ہمیشہ نیچے اترتی ہے اور دونوں میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ تنہا زمین، دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ آسمان بھی چڑھتا یا اترتا ہے۔ ان مہمل اقوال کی بحث پر ہم نے نظر نہ کی تھی کہ ہمارے مقصود سے خارج تھے پھر شرح مجسطی میں دیکھا کہ بطلیموس نے قول دوم پر دو رَد کئے؛ ایک تو ضعیف کہ ایسا ہوتا تو آسمان سے جا ملتی بلکہ اُسے چیر کر نکل جاتی۔ دوسرے میں استحالہ یہی قائم کیا جو ہماری دلیل ۱۰۰ میں ہے کہ ڈھیلا زمین پر نہ اُتر سکتا تھا مگر اُسے یوں بیان کیا کہ بڑے جسم کا میل زیادہ تو حرکت زیادہ، اور اس پر رَد ہوا کہ نیچے اُترنا صرف بربنائے ثقل نہیں بلکہ جنس کی طرف میل زائد ہے تو ممکن کہ ڈھیلا پیچھے نہ رہے۔ اس پر علامہ قطب شیرازی نے جواب دیا کہ نہ سہی اتنا تو ہوتا کہ پھینکے ہوئے ڈھیلے کی مسافت چڑھنے میں کم ہوتی اور اترنے میں زیادہ کہ جتنی دُور چڑھا اُتنا اُترے، اور اتنی دیر میں زمین جتنی نیچے اُتر گئی اور اُترے۔ شرح قطبی میں اس پر رَد کیا کہ ممکن کہ اتنی دیر میں زمین کا اُترنا بہت قلیل ہو کہ فرق محسوس نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس ہر دو بات کو ہمارے مبحث سے کچھ علاقہ نہیں۔ یہ دلیل باتباع مجسطی کتاب جونپوری میں بھی مذکور ہوئی جس سے ابطال پر ہماری دلیل ۹۹ تھی۔ بطلیموس نے تو اُسے ابطالِ ہبوط پر چھوڑا کہ جب اُترنا ہم باطل کر چکے تو چڑھنا بھی باطل کہ ایک طرف سے چڑھنا دُوسری طرف سے اُترنا ہے اور جونپوری نے اس پر ایک اور دلیل دُور از کار دی کہ زمین اُوپر چڑھتی تو ڈھیلے بھی اس لئے کہ طبیعت ایک ہے۔ ہدیہ سعیدیہ نے ایک اور اضافہ کیا کہ بڑا ڈھیلا چھوٹے سے سہل تر اُوپر پھینکا جاسکتا ہے کہ خود اس میں اوپر کا میل زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی پر مبنی ہیں جسے مخالف نہیں مانتا۔ ہمارے دلائل مستحکم و صاف ناقابل خلاف ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کی طرف سے دو جواب ہوئے:

جواب اوّل ہوا و دریا زمین کے ساتھ ساتھ اور جو کچھ ان میں ہوں ان کی طبیعت سے سب ایسے ہی متحرک ہیں، لہٰذا[۱] پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو موضع رمی کی محاذات نہیں چھوڑتا۔ دو[۲] پرند کہ مشرق و مغرب کو اڑیں شاخ سے صرف اپنی حرکتِ ذاتیہ سے جدا ہوں گے زمین کی حرکت اُن میں فرق نہ ڈالے گی کہ ہوا اُن کو زمین کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے تو نہ مشرقی ساکن رہے گا نہ مغربی[۳] زیادہ اُڑے گا، نہ مشرقی[۴] مغرب کو گرے گا، نہ[۵] پرواز سے زائد فاصلہ ہوگا، نہ فاصلوں[۶] کا مجموعہ اُن کی ذاتی حرکتوں سے زیادہ ہوگا۔

اقول اور مغربی کا اپنی چال سے مغرب کو اور زمین و ہوا کے اتباع سے مشرق کو جانا کچھ بعید نہیں کہ اول حرکت قسریہ ہے اور دوسری عرضیہ۔ جیسے کشتی مشرق کو جاتی ہو اور اس میں کسی ڈھال پر کر مغرب کی طرف ہو پانی ڈالو اپنی چال سے مغرب کو جائے گا اور شک نہیں کہ اسی حالت میں کشتی اسے مشرق کی طرف لئے جاتی ہوگی۔ مثلاً فرض کرو کنارے پر کسی درخت کے محاذی پانی بہایا کہ گز بھر مغرب کو بہا اور اتنی دیر میں کشتی چار گز مشرق کو بڑھی تو پانی محاذاتِ شجر سے تین گز دور ہوگا اور کشتی ساکن رہتی یہ پیڑ سے گز بھر مغرب کو ہو جاتا یہ ساکن رہتا اور کشتی چلتی تو چار گز مشرق کو ہوتا مگر یہ گز بھر مغرب کو ہٹا اور کشتی چار گز مشرق کو۔ لہٰذا یہ تین ہی گز مشرق کو ہوا۔ یونہی پرند[۷] کو ہوا زمین کے ساتھ چلا رہی ہے تو اس پہلی محاذات اور اُسی دس گز کے فاصلے پر رہے گا اگر خود کسی کی طرف حرکت نہ کرے جو[۸] ہوا میں ساکن ہے یوں ساکن ہے کہ اپنی ذاتی حرکت نہیں رکھتا ہوا کے ساتھ حرکت عرضیہ سے زمین کے برابر جا رہا ہے جیسے جالس سفینہ ساکن ہے اور کشتی کے ساتھ متحرک[۹]۔ پرندے آشیانہ اُسی ہاتھ بھر کے فاصلہ پر ہوگا کہ اُسے درخت اور اُسے ہوا زمین[۱۰] کے ساتھ لئے جاتے ہیں۔

زمین گولے کو نہ پکڑے[۱۱] کہ جس ہوا میں گولا ہے وہ اسے بھی زمین کے آگے آگے اسی ایک سیکنڈ میں ۱۹ میل کی چال سے لئے جاتی ہے تو اس میں زمین کے مساوی ہوا اور قوتِ دفع سے جتنا دُور جانا تھا گیا۔

پتھر[۱۲] سے زمین اپنی چال سے دور نہ ہوگی کہ اُسی چال سے اُسی طرف اُسے ہوا لئے جاتی ہے تو ۱۶ ہی فٹ کے فاصلے پر رہے گا اور جذب زمین سے ایک سیکنڈ میں زمین سے ملے گا۔ اس کا دفع[۱۳] ۵ وجہ سے لیا گیا جن میں سے ہمارے نزدیک دو صحیح ہیں۔

مبنائے بیان تین باتیں خیال کی گئیں:

(۱) آب و ہوا کا باتباع زمین حرکت عرضیہ کرنا۔

(۲) ہوا و آب میں جو کچھ ہو اُس کا ان کی طبیعت سے متحرک بالعرض ہونا۔

(۳) ان حرکات کا زمین کی حرکت ذاتیہ کے مساوی رہنا جس کے سبب اشیاء میں فاصلہ و

[۱] الہیئۃ السعدیۃ الفن الثالث فی العنصریات ابطال المذہب الثالث فی حرکت الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۹۴ تا ۹۸

marfat.com

مقابلہ بحال رہے۔

ظاہر ہے کہ جواز جتنی باتوں پر مبنی ہو اُن میں سے ہر ایک کا بطلان اُس کے بطلان کو بس ہے نہ کہ جب سب باطل ہوں، لہذا ان تینوں بنٔوں کے لحاظ سے اُس پر رَد کئے گئے

دفع اوّل کہ دفع اول ہے۔ آبِ ہوا زمین کو حاوی ہیں اور خود بارہا مستقل حرکت مختلف جہات کو کرتے ہیں تو ملازم ارض نہیں اور جو حاوی ملازم محوی نہ ہو اس کی حرکت سے اس کی حرکت بالعرض لازم نہیں۔

اقول اوّلاً نہ یہاں حاوی ومحوی سے تفرقہ نہ دوسری مستقل حرکت سے خلل۔ مدار کار اُس تعلق پر ہے جس کے سبب ایک کی حرکت دُوسری کی طرف منسوب ہو۔ کپڑے انسان کو حاوی نہیں اور ہوا سے دامن ہلتے ہیں یہ اُن کی مستقل حرکت ہے بعینہٖ بلاشبہہ وہ انسان کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور ثانیاً[عہ] ہم مستدل ہیں ہمیں عدمِ لزوم کافی نہیں لزومِ عدم چاہئے، مخالف[عہ2] کو جواز بس ہے مگر یہ کہیں کہ حقیقتاً مخالف مدعی

عہ1 قال فی الھدیۃ السعیدیۃ بعد ذکر مزعوم الفرانج من حرکۃ الارض بالاستدارۃ ھذا الرأی ایضا باطل بوجوہ[1] ۱۲ منہ

ہدیۃ السعیدیہ میں فرنج کے اس زعم کو ذکر کرنے کے بعد کہ زمین کی حرکت مستدیرہ ہے کہا یہ رائے بھی کئی وجوہ سے باطل ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ2 خود ہدیہ سعیدیہ میں مخالف کی طرف سے تقریر جواب میں ہے:

یجوز ان یکون مایتصل بالارض من الھواء یشایعھا[2]

ممکن ہے کہ زمین سے متصل جو ہوا ہے وہ اُسے ساتھ ساتھ لئے جاتی ہو۔ (ت)

شرح تذکرہ طوسی للعلامۃ الخضری میں ہے کہ:

لاینفع المستدل لان تجویز مشایعۃ الھواء للارض کافیۃ لتزییف الدلیلین[3]

یہ مستدل کو نفع نہیں دیتا کیونکہ زمین کیلئے ہوا کی مشایعت کو جائز قرار دینا دونوں دلیلوں کی کھوٹ ظاہر کرنے کیلئے کافی ہے۔ (ت)

حکمۃ العین میں ہے:

الملازمۃ ممنوعۃ لجواز عن الھواء

ملازمہ ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الہدیۃ السعیدیۃ ابطال المذہب الثانی فی حرکۃ الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۸۴

[2] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍

[3] شرح التذکرۃ النصیریۃ للخضری

marfat.com

حرکت ارض ہے اور یہ مانع اور یہ کہ صورت دلائل میں پیش کیا منع کی سند میں۔
اقول اس میں نظر ہے یہ ملازمتیں[علہ] کہ زمین متحرک ہوتی تو یہ امور واقع ہوتے ان میں ضرور یہ مدعی ہیں یہ کیا کہنے کی بات ہو سکتی ہے کہ زمین متحرک ہوتی تو ممکن تھا کہ پتھر مغرب کو گرتا، ہاں ممکن تھا، پھر کیا ہوا اور اگر اس سے قطع نظر بھی ہو تو حاوی وغیر ملازم کی قیدیں اب بھی بے وجہ ہے۔ اگر محوی مطلقاً اور حاوی ملازم کو حرکت رفیق سے متحرک بالعرض لازم ہوتا تو ان قیود کی حاجت ہوتی مگر ہرگز انھیں بھی لازم نہیں۔ دو چکر ایک دوسرے کے اندر ہوں اگر ان میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک کی حرکت دوسرے کو دفع کرے تو جسے گھمائیے صرف وہی گھومے گا اگرچہ ان میں کوئی دوسری حرکت مستقلہ نہ رکھتا ہو دولاب یا چرخی کی حرکت سے اُن کے اندر کا لوہا یا لکڑی جس پر وہ گھومتے ہیں نہیں گھومتے۔ شاید غیر ملازم کی قید اس لحاظ سے ہو کہ جب ملازم ہو آپ ہی اس کی حرکت سے متحرک ہوگا۔

اقول ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع بلوضع کو مستلزم نہیں اور غالباً حاوی کی قید فلکیات میں مزعوم فلاسفۂ یونان کے تحفّظ کو ہو کہ کب تدویر کا تابع ہے۔ تدویر حامل کی حامل ممثل کا ممثل فلک الافلاک کا ہر ایک دوسرے کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور خود اپنی حرکت ذاتیہ جُدا رکھتا ہے۔
اقول ہمارے نزدیک تو افلاک متحرک ہی نہیں جیسا کہ بعونہٖ تعالٰی خاتمہ میں مذکور ہوگا نہ برخلاف خود اصول فلسفہ مثل بساطت، فلک تداویر و حوامل جاننے کی حاجت اور ہو تو عند التحقیق یہ حرکتیں ہرگز عرضیہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یشایعھا کالارض للفلک[۱] — ہوا اسکی مشایعت کر رہی ہو جیسے زمین فلک کیلئے۔ (ت)

شرح مجسطی للعلامۃ عبد العلی میں ہے:

لم لا یجوز ان یتحرک الھواء بمثل حرکۃ الارض[۲] ۱۲ منہ غفرلہ — کیوں جائز نہیں کہ ہوا زمین کی حرکت کی مثل حرکت کرے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

علہ اس کی غایت توجیہ دفع پنجم میں آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ

---

[۱] حکمت العین
[۲] شرح مجسطی للعلامۃ عبد العلی

نہیں۔ حرکتِ عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے، جیسے جالس سفینہ بلکہ بند گاڑی میں بھرا غلّہ، اور یہاں یہ افلاک و اجرام، خود اُسی حرکت یومیہ سے متحرک ہیں اگرچہ اُن کے تحرک کا باعث فلک الافلاک کا تحرک ہو۔ فلک البروج اگر منتقل نہ ہوں تو کواکب و درجات برج کا طلوع وغروب کیونکر ہوتا تو یقیناً انتقال اُن[1] کے ساتھ بھی قائم ہے اگرچہ اُس کے حصول میں دوسرا واسطہ ہوتا تو یہ حرکت ذاتیہ بذریعہ واسطہ ہوئی، جیسے ہاتھ کی جنبش سے کنجی کی گردش، نہ کہ عرضیہ جس[2] میں انتقال اس کے

---

[1] خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے:

وفی الحرکۃ الوضعیۃ کالکرۃ المحویۃ الملتصقۃ بکرۃ حاویۃ متحرکۃ علی الاستدارۃ اذا کان بین الکرتین علاقۃ التصاق توجب حرکۃ احدٰھما بحرکۃ الاخرٰی ومن ھٰذا القبیل اتصاف الافلاک المحویۃ بالحرکۃ الیومیۃ التی ھی حرکۃ الفلک الاطلس بالذات[1] اھ ۱۲

حرکتِ عرضیہ کی پہلی قسم کی مثال حرکت وضعیہ میں یُوں سمجھیں کہ ایک کُرہ محوی ہو اور ایک کرہ حاوی ہو، اور حاوی کُرہ حرکتِ مستدیرہ کر رہا ہو اُن کے درمیان ایسا کنکشن ہو کہ ایک حرکت کرے تو دوسرا لازماً حرکت کرے (دوسرے کُرہ کی حرکت عرضیہ ہوگی) جن افلاک کا احاطہ کیا گیا ان کا حرکتِ یومیہ کے ساتھ متصف ہونا اسی قبیلے سے ہے، حرکتِ یومیہ وُہ فلک اطلس کی حرکت بالذات ہے اھ ۱۲ (ت)

[2] خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے:

مایوصف بالحرکۃ اما ان یکون الانتقال قائما بغیرہ وینسب الیہ لاجل علاقۃ لہ مع ذٰلک الغیر فحرکۃ عرضیۃ[2] اھ اقول من ھٰھنا ظہران فی قول الھدیۃ السعیدیۃ فی بیان انحاء الحرکۃ العرضیۃ لکن

جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہے (اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ) انتقال کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے، لیکن انتقال کی نسبت پہلی چیز کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق اس غیر کے ساتھ ہے تو یہ حرکت عرضیہ ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الہدیۃ السعیدیۃ فصل الحرکۃ اما ذاتیۃ او عرضیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۱

[2] " " " " " " ص ۴۸

ساتھ قائم ہی نہیں دوسرے کے علاقہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

وثانیاً **اقول** وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکتِ وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر پایۂ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے ثخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکتِ وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے۔ این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تصویر کے ثخن حامل میں ہے، اُس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرار تدویر اُس حصہ فضا سے دوسرے حصے میں آئیگی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور اُس کی حرکتِ وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ اینِ موہوم بدلا اگرچہ اینِ محقق برقرار ہے بخلاف حامل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے ثخن میں ضرار ہے مگر اُن کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جونپوری کے شمس بازغہ[1] میں زعم کہ اگر یہ اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یتحرک ھو بنفسہ ومثلہ بما مر من الافلاک ان کان النفی منصبا علی القید کان حرکۃ المفتاح بحرکۃ الید وکل حرکۃ قسریۃ بل وارادیۃ داخلۃ فی الحرکۃ العرضیۃ وھو کما تری وان انصب علی نفس المقید لا قید نفسہ صح ولم یصح جعل حرکۃ الافلاک منہ بل ھی ان ثبتت فقسریۃ وھم انما یھربون عنھا الی ادعاء العرضیۃ لانہ لا قاسر عندھم فی الافلاک ۱۲ منہ۔

میں کہتا ہوں: اس جگہ سے ظاہر ہوگیا کہ حرکت عرضیہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے ہدیہ سعیدیہ (ص ۵۱) میں جو کہا ہے: لکن لا یتحرک ھو بنفسہ (کسی مقولے میں حرکت عرضیہ کا موصوف اس لائق ہے کہ اس مقولے میں حرکت سے متصف ہو لیکن وہ خود متحرک نہیں ہوتا) اور اس سے پہلے اس کی مثال افلاک سے دی ہے، سوال یہ ہے کہ یہ نفی کس پر وارد ہے؟ (۱) اگر قید پر وارد ہے (تو معنی یہ ہو کہ وہ موصوف حرکت تو کرتا ہے لیکن بنفسہ حرکت نہیں کرتا) تو ہاتھ کی حرکت سے چابی کی حرکت اور ہر قسری حرکت بلکہ حرکت ارادیہ بھی حرکت عرضیہ میں داخل ہوگی اور یہ باطل ہے جس طرح آپ دیکھ رہے ہیں، اور اگر (۲) نفی مقید پر وارد ہے نہ کہ "فی نفسہ" کی قید پر، تو یہ صحیح ہے، لیکن افلاک کی حرکت کو اس قبیلے سے قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، بلکہ اگر یہ حرکت موجود ہوتی تو قسری ہوگی اور فلاسفہ اسی حرکت قسریہ سے بھاگتے ہیں اور حرکت کے عرضی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک افلاک میں کوئی قاسر نہیں ہے۔ (ترجمہ) محمد عبدالحکیم شرف قادری

[1] ص ۱۵۵

marfat.com

دو وجہ سے محض بے معنی[۱] ہے:

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے نہ چلنے دے۔

(۲) اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو گھومنے سے کھول دے گا۔

حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے ہو۔ عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی۔ عرضی صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعٰی فعلیہ البیان (جو دعویٰ کرے بیان کرنا اسی کے ذمّہ ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعٰی ہے اس لئے کہ اُن میں فاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت میں ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔

چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جونپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کُرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزءِ نار نے اپنے محاذی کے جزءِ فلک کو گویا اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جزء بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا۔ ناچار بالطبع اُس کا ملازم ہوگیا ہے، لہٰذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اُس کا ساتھ نہ چھُوٹے اور اس پر اعتراض ہُوا کہ فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے؟ اس کے اجزاء نے تو اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ اُس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کرلی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں، لہٰذا اُن اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھُومتے ہیں، لاجرم سارا کُرہ گھُوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلّی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی مان لیں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اُس مکان کی حفاظت کو ہے تو اس کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

وثالثًا مخالف کو یہاں عرضیہ ماننے کی حاجت ہی نہیں اُس کے نزدیک آب و ہوا و خاک سب کُرہ واحدہ ہیں اور حرکتِ واحدہ سے متحرک۔

دفع دوم کہ اول کا رَد دوم ہے۔ پانی اور وُہ ہوا کہ جو زمین پر ہے کیوں اس کی متابعت کرنے لگی کہ وہ زمین سے متصل نہیں اور دریائے متحرک بالعرض سے اُس کا اتصال اُسے متحرک بالعرض نہ کرے گا، ورنہ تمام عالم زمین کی حرکت سے متحرک بالعرض ہوجائے کہ اتصال در اتصال سب کو ہے۔ اب لازم کہ جہاز سے جو پتھر پھینکیں اُوپر کو تو وہ جہاز میں لوٹ کر نہ آئے بلکہ مغرب کو گرے کہ دریا زمین کی حرکت سے

---

[۱] ص ۱۵۸

marfat.com

متحرک بالعرض ہے، جہاز اُس کے ساتھ مغرب کو جائے گا لیکن پتھر اب جہاز پر نہیں ہوا میں ہے اور ہوا متحرک بالعرض نہیں، تو جب تک پتھر نیچے آئے جہاز کہیں کا کہیں نکل جائے گا۔

اقول اوّلاً فلک الافلاک سے متصل تو صرف فلک ثوابت ہے۔ تمہارے نزدیک اس کی حرکتِ عرضیہ سات زینے اتر کر فلک قمر تک کیسے گئی۔

ثانیاً وہی کہ مجموع کُرہ واحدہ ہے تو سب خود متحرک۔

دفع سوم کہ دوم کا رَد اول ہے، جو جسم کہ دوسرے کو اُٹھا سکے اُس کا اس پر قرار ہو سکے اسکی حرکت سے اسکی حرکت بالعرض ممکن ہے، اور رجب[عه] یہ اس پر ٹھہر ہی نہ سکے وُہ اسے سنبھال ہی نہ سکے تو اس کی طبیعت اسے کب ہوئی کہ اس کی حرکت سے متحرک ہو، یہ قطعاً بدیہی بات ہے اور اس کا انکار مکابرہ۔

دفع چہارم کہ دوم کا رَد دوم ہے، جسے علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں ذکر فرمایا کہ ہوا اگر حرکتِ مستدیرہ ارض سے بالعرض متحرک ہو بھی جب بھی چھوٹے پتھر پر بڑے سے اثر زائد ہوگا کہ جسم جتنا بھاری ہوگا دوسرے کی تحریک کا اثر کم قبول کرے گا تو ان ساتوں (یعنی ۱۱) دلائل میں ہم ایک بار ہلکے ایک بار بھاری اجسام دکھائیں گے اُن میں تو فرق ہونا چاہیے مثلاً ایک پَر اور ایک پتھر اوپر پھینکیں تو چاہیے

عه بے شک معقول بات ہے اسے ہدیہ سعیدیہ سے پہلے مفتاح الرصد نے لیا مگر شطرنج میں بغلہ اور طنبور میں نغمہ زائد کیا جس نے اسے فاسد کر دیا کہتا ہے:

تحریک ہوا مر اجسام را بر سبیل عرضیت اصلاً ممکن نیست زیرا کہ حرکت متصوّر نمی شود مگر وقتے کہ جسم متحرک بالعرض در جسم متحرک بالذات طبعاً یا قسراً مستقر شود و مشتغل بحرکت طبعی نباشد و ہر گاہ بحرکت طبعی مشتغل باشد چگونہ حرکت عرضی صورت بند اھ۔

ہوا کا اجسام کو بطور عرضیت حرکت دینا بالکل ممکن نہیں کیونکہ حرکت اُس وقت تک متصور نہیں ہوتی جب تک جسم متحرک بالعرض جسم متحرک بالذات میں طبعاً یا قسراً مستقر نہ ہوجائے اور حرکت طبعی کے ساتھ بھی مشتغل نہ ہو اور جب حرکت طبعی کے ساتھ مشتغل ہوگا تو حرکت عرضی کی صورت کیونکر اختیار کرے گا اھ۔ (ت)

اقول اوّلاً اس چگونہ کا حال اُس پانی سے واضح ہوگیا جسے چلتی کشتی کے اندر کسی ڈھال پر ڈالا۔

ثانیاً ہوا جن اجسام کو اٹھا سکتی ہے جیسے بخار و دخانِ بخار، حرکتِ ہوا سے ان کی حرکت مستنکر نہیں تو سلب کُلی بے جا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

عه۲ پھر میرک بخاری نے شرح حکمۃ العین میں ان کا اتباع کیا ۱۲

marfat.com

کہ پَر تو وہیں آکر گرے کہ ہوا کی حرکتِ عرضیہ کا پورا اثر ہے گا اور پتھر وہاں نہ آئے مغرب کو گرے کہ ہوا پورا ساتھ نہ دے گا حالانکہ اس کا عکس ہے پتھر وہیں آتا ہے اور پَر بدل بھی جاتا ہے۔ مخالف کی طرف سے علامہ عبد العلی نے شرح مجسطی میں اس کے تین جوابات نقل کئے ؛

(۱) مشایعت فرض کرکے مشایعت سے انکار عجیب ہے۔

مشایعت[ع] ہوا کی فرض کی ہے نہ کہ پتھر کی۔ اعتراض عجیب ہے (۲) شرح مجسطی میں کہا یوں جواب ہوسکتا ہے

شرح حکمۃ العین میں ہے کہ یہاں کوئی مشایعت نہیں ورنہ دونوں پتھر نہ گرتے الخ شرح مجسطی میں ہے صاحبِ تحفہ نے کہا کہ اگر ہوا اس کی حرکت کی مثل حرکت کرتی تو لازم آتا کہ دونوں پتھر نہ گریں الخ، میں کہتا ہوں یہ کلام زمین کے لئے ہوا کی مشایعت کے ابطال کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر ہوا اس کی مشایع ہوتی تو تخلف لازم آتا۔ اس صورت میں اس پر بلا شک اعتراض اوّل وارد ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کلام مشایعتِ ہوا کو تسلیم کرنے کے بعد ہوا کیلئے پتھر کی مشایعت کے انکار کے لئے ہو یعنی اگر ہوا زمین کے مشایع ہے تو پتھر ہوا کے مشائع نہ ہوگا۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ علامہ خضری نے اس کو احتمالِ اول پر محمول کیا کیونکہ اس نے فرمایا: صاحبِ تحفہ نے زمین کے لئے مشایعتِ ہوا کے ابطال سے متعلق جو کہا ہے کہ اگر ہوا زمین کے مشایع ہوتی تو دونوں پتھر نہ گرتے الخ

ع۱ فی شرح حکمۃ العین لا مشایعۃ ھٰھنا والا لما وقع الحجران[۱] الخ وفی شرح المجسطی قال صاحب التحفۃ لو تحرک الھواء بمثل تلک الحرکۃ لزم ان لا یقع الحجران[۲] الخ اقول وھذا الکلام یحتمل ان یکون ابطالا لمشایعۃ الھواء للارض بانہ لو شایعھا لزم الخلف وح یرد علیہ الایراد الاول لا شک ویحتمل ان یکون انکارًا لمشایعۃ الحجر للھواء بعد تسلیم مشایعۃ الھواء ای لئن شایعھا الھواء لا یشایعہ الحجر وح لا ورود لہ وعلی الاول حملہ العلامۃ الخضری حیث قال ماقال صاحب التحفۃ فی ابطال مشایعۃ الھواء للارض انہ لو کان مشایعتھا لھا لما وقع الحجران[۳] الخ وحملہ علی الثانی وھو الصواب فان اختلاف الاثر فی الحجرین انما یقدح فی مشایعتھما للھواء۔

اور اس نے اسے احتمالِ ثانی پر محمول کیا ہے اور یہی درست ہے کیونکہ دونوں پتھروں میں اختلاف اثر ہوا کیلئے ان دونوں کی مشایعت میں قدح کیوجہ سے ہے (ت)

یہ جواب فاضل خضری نے شرح تذکرہ میں دیا ہے اور جونپوری نے اسے برقرار رکھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[۱] شرح حکمۃ العین [۲] شرح المجسطی [۳] شرح التذکرۃ النصیریۃ للخضری

مقصود تحفۂ انکار مشایعت حجر ہے بلکہ وہ متحرک ہوگا تو قسر ہوا سے کہ ہوا تو یوں مشایع زمین ہوئی کہ اس کا مقعر ملازم ارض ہے، حجر کو ہوا سے ایسا علاقہ نہیں۔

اقول اولاً تضعیف جواب بے وجہ ہے۔

ثانیاً یہ زیادت زائد و ناموجہ ہے۔

ملازمت مقعر کیا مفید مشایعت ہے ورنہ افلاک تک مشایع ہوں اور اگر یہ مقصود کہ ہوا میں یہ علاقہ منشاء شبہہ ہے بھی حجر میں تو اتنا بھی نہیں۔

اقول وہاں تو ایک سطح سے مس ہے اور یہاں جملہ اطراف سے احاطہ، دو بڑے چھوٹے پتھروں پر اثر کا فرق تو تجربہ سے کھلے اور وہ یہاں متعذر کہ بڑا پتھر اوپر پھینکا جائے گا اور چھوٹا اپنی حرکت میں ہوا کے سبب پریشان ہو جائے گا۔ علامہ نے کہا مثلاً سیر بھر کا پتھر ہوا سے مشوش نہ ہوگا اور تین سیر کا اوپر پھینک سکتا ہے۔

اقول وُہ جواب ہی فراہم ہے اولاً اوپر سے تو گرا سکتے ہیں ثانیاً خود فرق کیا کہ چھوٹا ہوا سے مشوش ہوگا نہ بڑا یہی تو منشاء دفع تھا کہ اُن پر اثر یکساں نہ ہوگا ثالثاً قبول اثر تحریک میں صغیر و کبیر کا تفاوت حکم عقل ہے محتاجِ تجربہ نہیں۔

(۳) بڑے چھوٹے پر اثر کا فرق حرکت قسریہ میں ہے، عرضیہ میں سب برابر رہتے ہیں۔ کشتی میں ہاتھی اور بلی برابر راستہ قطع کریں گے۔ علامہ نے کہا مصرح ہو چکا ہے کہ ایک کی حرکت سے دوسرے کی حرکت عرضیہ صرف اس وقت ہے کہ یہ اُس کا مثل جزء ہو یا وہ اس کا مکان طبعی حجر کو ہوا سے دونوں تعلق نہیں تو ہوا کی حرکت اگرچہ عرضیہ ہو پتھر کو قسراً ہی حرکت دے گی اور یہ ممتنع نہیں، جیسے جالس سفینہ کا کسی شَے کو قسر متحرک بالعرض دوسرے کو اور حرکت قسریہ دے سکتا ہے اور اسی حرکت عرضیہ سے بھی قسر کر سکتا ہے جبکہ اینیہ ہو۔ جیسے جالس سفینہ کی محاذات میں کسی درخت کی شاخیں آئیں اس کے صدمے سے ہٹ جائیں گی۔ ہر حرکتِ اینیہ میں دفع ہے لیکن حرکتِ وضعیہ میں دفع نہیں، جس کی تحقیق ہم زیادات فضلیہ میں کرینگے، تو قیاس مع الفارق ہے۔ ہدیہ سعیدیہ میں اس سوم پر یوں رَدّ کیا کہ عرضیہ میں بھی تساوی مسلّم نہیں۔ بہتے دریا میں لٹھا اور چھوٹی لکڑی ڈال دو لکڑی زیادہ بہے گی۔

اقول یہاں نری عرضیہ نہیں، قسریہ بھی ہے کہ پیچھے سے آنے والی موجیں آگے کو دفع کرتی ہیں جیسے لکڑی لٹھے سے زیادہ قبول کرتی ہے۔

دفع پنجم دوم کا رَد سوم اشیاء کی ہوا میں چسپاں ہونا بدیہی ورنہ کوئی پرند اُڑ نہ سکتا ابر آگے

marfat.com

بڑھ نہ سکتا اور جب چسپاں نہیں تو کیا محال ہے کہ ہوا انھیں چھوڑ جائے اوپر پھینکا ہوا پتھر مغرب کو گرے وغیرہ استحالات (تحریر مجسطی) یہ جواب ضعیف ہے۔ محال نہ ہونے سے وقوع لازم نہیں فلک الافلاک کی حرکت بھی تو بے حرکت دیگر افلاک محال نہیں مگر کبھی بے ان کے واقع نہیں ہوتی (شرح مجسطی)۔

اقول افلاک کی حرکت عرضیہ ہونے کا رَدّ اُوپر گزرا۔ طوسی اتنا سفیہہ نہ تھا کہ سوال پر سوال جواز کے مقابل جواز پیش کرتا۔ مقصود یہ ہے کہ امورِ عادیہ کا خلاف بلاوجہ وجیہہ محض شاید ولیکن سے نہیں مانا جاتا۔ عادت یہ ہے کہ جو شئے دوسری سے ضعیف علاقہ رکھتی ہو حرکت میں ہمیشہ اس کی ملازم نہیں رہتی بلکہ غالب چھوٹ جانا ہی ہے۔ تنکوں کو دیکھتے ہیں کہ ہوا انھیں اڑاتی ہے، کچھ دُور چل کر گر جاتے ہیں۔ پھر پتھروں کا کیا ذکر، لیکن کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب سے عالم آباد ہے کبھی نہ سُنا گیا کہ پتھر پھینکا اوپر ہوا درگرا ہو ہزاروں گز مغرب میں، اسی طرح باقی استحالے۔ اب کبھی ہوا تو تاریخیں اس سے بھری ہوتیں۔ یہ ہر خلافِ عادت دوام محض امکان کی بنا پر نہیں ہوسکتا اگر وجوب نہیں تو ضرور بحکم عادت اس کا خلاف بھی تھا بلکہ وہی اکثر ہوتا۔ اور اگر وجوب ہے تو وہ یوں ہی مقصود کہ پتھر ہوا میں چسپاں ہو اور اس کا بطلان بدیہی۔ یہ اس تقریر کی غایت توجیہ ہے۔ اور اگر چسپاں ہونے سے ہوا میں استقرار مراد لیا جائے تو بیشک صحیح ہے مگر اس وقت وہی دفع سوم ہے۔

دفع ششم سوم کا رَد کہ ہوا نہایت نرم ولطیف ہے۔ ادنیٰ اثر سے اس کے اجزا متفرق ہوجاتے ہیں۔ تو اگر وہ حرکت عرضیہ کرے بھی تو ضرور نہیں کہ زمین کے ساتھ ہی رہے تو جو اس وقت ہوا میں کسی موضع زمین کے محاذی ہے۔ کچھ دیر کے بعد کیونکر اس موضع کا محاذی ہی رہے گا۔

اقول سوم کی طرح یہ دفع بھی صحیح ہے فقط۔ اوّلاً حرکت سے عرضیہ کی قید ترک کرنی چاہئے کہ اعتراض نہ ہو کہ ان سے نزدیک ہوا کی یہ حرکت ذاتیہ ہے۔

ثانیاً ضرور نہیں کہ جگہ یہ کہنا چاہئے کہ ساتھ نہ رہے گی کہ وہ مستدل و مانع کی بحث پیش نہ آئے، اور خود آخر میں کہا کیونکر محاذی رہے گا، نہ یہ کہ محاذی رہنا ضرور نہ ہوگا۔ اگر کہئے ساتھ نہ رہے گی، کیا ثبوت۔

اقول عقلِ سلیم و مشاہد دونوں شاہد اور خود ہیأت[1] جدیدہ کو تسلیم ہے کہ کثیف منجمد کے اجزا حرکت

---

[1] ص ۱۱۵ "اگر تم کسی جسم سیال کو ہلاؤ تو اس کی ہمواری میں خلل انداز ہوگے" قاعدہ کلیہ ہے اور متن میں جزئیات کی تصریحیں آتی ہیں ۱۲ غفرلہ۔

marfat.com

ہیں برقرار رہتے ہیں جب تک اتنی قوی ہو کہ تفریق اتصال کرے اور لطیف سیال کے اجزاء ادنیٰ حرکت معتدبہا سے متفرق ہوجاتے ہیں ہرگز اس نظام پر نہیں رہتے تو اتنی سخت قوی حرکت سے ہوا و آب کا منتشر ہوجانا لازم تھا نہ یہ کہ ہر جزء جس جزء ارض کا محاذی تھا اس کے ساتھ رہے گویا وہ نہایت سخت جسم ہے جسے دوسرے سخت میں مضبوط میخوں سے جڑ دیا ہے۔ ان بیانوں[1] سے ظاہر ہوا کہ وہ حرکت عرضیہ اشیا باتباع آب و ہوا کا عذر جس پر ہیأت جدیدہ کے اس گھروندے کی بناء ہے دو وجہ صحیح سے پا در ہوا ہے۔

واقول اگر کچھ نہ ہوتا تو خود ہیأت جدیدہ نے اپنے دونوں مبنیٰ باطل ہونے کی صاف شہادتیں دیں

---

[1] یہ فصل سوم تمام و کمال لکھ لینے کے بعد جبکہ فصل چہارم شروع کرنے کا ارادہ تھا ولداعز مولوی حسنین رضا خاں سلمہ کے پاس سے شرح حکمۃ العین ملی اس میں دو دفع اور نظر آئے کہ دونوں ردّ اوّل ہیں۔ صاحب کتاب نے انھیں نقل کر کے ردّ کیا وہ یہ ہیں ؛

دفع ہفتم ہوا اس حرکت سے متحرک ہو تو ہمیں اس کی یہ حرکت محسوس ہو، رد یہ جب ہو کہ ہم اسی حرکت سے متحرک نہ ہوں کشتی جتنی تیزی سے چلے۔ قطعاً وہ ہوا کہ اس میں بھری ہے اتنی تیزی سے اس کے ساتھ جاری ہے مگر کشتی نشین کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جبکہ ہوا ساکن ہو اپنی حرکت ذاتیہ سے متحرک نہ ہو۔

دفع ہشتم ابر و ہوا مغرب کو حرکت کرتے محسوس نہ ہوں خصوصاً جبکہ چال نرم ہو بلکہ مغرب کو ان کی حرکت محال ہو کہ اتنا قوی شدید جھونکا انھیں مغرب کو پھینک رہا ہے۔

رد ہوا کی کسی حرکت عرضیہ سے متحرک ہونا اس کے خلاف جہت میں ہے جسم کی نرم حرکت ذاتیہ اس شخص کا مانع نہیں ہوتا ورنہ سوار کشتی جہت کشتی کے خلاف نہ چل سکے کہ اندر کی ہوا سے حرکت میں بہت تیز ہے نہ وہ اس نرم حرکت کے احساس کو منع کرتا ہے اور نہ پتھر کہ کشتی کی ہوا میں خلاف جہت پھینکیں چلتا نہ معلوم ہو نہ پنکھے کی ہوا محسوس جب کہ جہت خلاف کو جھلیں۔

اقول یہ دونوں دفع وہی زیادات فضلیہ میں کہ عنقریب آتی ہیں جن کو ہم نے ہدیہ سعیدیہ کی طبعزاد خیال کیا تھا، دفع ہفتم بعینہٖ دلیل ۱۰۵ ہے اور ہشتم کے دونوں حصے دلیل ۱۰۱ و ۱۰۲، باقی دونوں بھی انھیں پر متفرع ہیں، تو وہ پانچ ہیں یا انھیں دونوں سے ماخوذ ہیں یا توارد ہوا اور ہم وہاں تحقیق کرینگے اگرچہ یہ دلیلیں جس طرح قائم کی گئیں ضرور ساقط ہیں مگر ان کا، اور توجیہ وجیہ ہے جس سے شرح حکمۃ العین کے رد مردود۔ فانتظر ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

اس کے مزعوم کی بناء دو باتوں پر ہے، آب و ہوا کی حرکت مستدیرہ کا حرکتِ زمین کے مساوی ہونا اور جو اشیاء ان میں ہوں ....

ان کا اس حرکت میں ملازم آب و ہوا رہنا دونوں کا بطلان اس نے خود ظاہر کر دیا۔

اولاً تصریح کی جاتی کہ خطِ استوا کی ہوا زمین کے برابر حرکت نہیں کر سکتی، مغرب کی طرف زمین سے پیچھے رہ جاتی ہے (ع۱۹)۔

ثانیاً یہ کہ ہوائیں جو قطبین سے تعدیل کے لئے آتی ہیں خطِ استوا کے برابر نہیں چل سکتیں، ناچار اُن کا رُخ بدل جاتا ہے (ع۱۱)۔

ثالثاً یہ کہ جامد زمین محور پر گھومتی تو اُوپر کا پانی قطبین کو چھوڑ دیتا اور خطِ استوا پر اس کا انبار ہو جاتا (ع۲۰)۔

رابعاً یہ کہ زمین ابتداء میں سیال تھی لہٰذا حرکت سے کُرہ کی شکل پر نہ رہی۔ قطبین پر چپٹی اور خطِ استوا پر اُونچی ہوگئی (ع۲۱)۔

خامساً فصل چہارم میں ہیأت جدیدہ کے شبہات حرکتِ ارض کے بیان میں آتا ہے کہ لیکن جو جنوباً شمالاً متحرک ہو اسی سطح پر حرکت کرتا رہے گا اور زمین اس کے نیچے دَورہ کرے گی۔ وہ زمین کے ساتھ دائر نہ ہوگا تو ثابت ہُوا کہ نہ ہوا و آب زمین کے ملازم رہتے ہیں نہ ان میں جو اجسام ہیں ان کے تو دونوں مبنیٰ باطل اور حرکت عرضیہ کا عذر زائل۔

جواب دوم

ہیأت جدیدہ نے جب حرکت عرضیہ میں اپنی امان نہ پائی ناچار ایک .... اوُادعائے[1] باطل پر آئی کہ جو جسم کسی متحرک جسم میں ہو اس کی حرکت اسی قدر ان میں بھی بھر جاتی ہے یہاں تک کہ اس کی حرکت تھمنے پر بھی بلکہ اس سے جُدا ہو کر بھی اس میں باقی رہتی ہے۔

اقول یعنی پتھر ہوا میں بالعرض متحرک نہیں بلکہ یہ گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ مشرق کو بھاگنے اور ایک منٹ میں گیارہ سو میل سے زائد اوپر چڑھنے کا سودا خود پتھر کے سر میں پیدا ہو گیا ہے۔ انصاف واو!

---

[1] یہ ادعا مفتاح الرصد میں نقل کیا اور ع۱ حدائق میں بھی اس کی طرف میل ہوا اور نظارۂ عالم ع۲۱، ۲۲ میں اس پر بہت زور دیا جو مثالیں ہم کسی کتاب کی طرف نسبت نہ کریں وہ اسی سے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

کیا اس سے عجیب تر بات زائد سُنی ہوگی۔ مخالف آدابِ مناظرہ سے ناواقف اس پر دلیل دینے سے عاجز ہے ناچار چھ مثالوں سے اس کا ثبوت دینا چاہتا ہے۔ ہم ہر مثال کے ساتھ بالائی کلمہ تبرعًا ذکر کریں جس کی حاجت نہیں، پھر بتوفیقہٖ تعالیٰ جامع وقامع رَد بیان کریں، وہ مثالیں یہ ہیں ؛

"(۱) شیشہ پانی سے بھر کر جہاز کے مستول میں باندھیں، دُوسرا اس کے نیچے رکھیں، حرکتِ جہاز سے پانی کے جو قطرے اوپر کے شیشے سے چھلکیں گے نیچے کے شیشے سے باہر نہ گریں گے (حدائق[علہ]) یعنی اس کا یہی سبب ہے کہ جہاز کی حرکت ان قطروں میں بھی پیدا ہوگئی ہے یہ خود بھی اسی قدر سفینہ کے ساتھ متحرک ہیں لہذا محاذات نہیں چھوڑتے۔ اس کے لفظ مثال دوم میں یہ ہیں ؛

در حرکت سفینہ مشارک بودہ پائے ستون می افتد۔[۱]	کشتی کی حرکت میں مشارک ہو کر ستون کے پاس گرتا ہے (ت)

اس سے ظاہر وہی ہے جو اور جدیدہ والوں نے تصریح کی کہ خود اس جسم میں وُہ حرکت پیدا ہو جاتی ہے' اور اگر عرضیہ سے یعنی جہاز کی حرکت سے مستول تک ہوا اور ہوا کی حرکت سے یہ قطرے بالعرض متحرک ہیں تو قطع نظر اس سے کہ مستول تک ہوا کی حرکت عرضیہ کیونکر پہنچی ہوگی تو اتنی ہوا کہ جو جہاز میں بھرتی ہے اس کے جواب کو وہی بس ہے کہ پانی کی یہی بوند اگر ہوا میں حرکت عرضیہ سے بالعرض متحرک ہوتی تو سُومن کے پتھر کا اس پر قیاس کیونکر صحیح جسے ہوا کسی طرح سنبھالنا در کنار سہارا تک نہیں دے سکتی۔ مفتاح الرصد میں اس پر تین رَد ہیں ؛

یکم مضمر کہ بفرض وتسلیم اگر ایسا ہو بھی، **اقول** یعنی کون سا مشاہدہ اس پر شاہد ہے کہ قطرے اس سے باہر نہیں گرتے تو منزل پر کھڑے ہوا ور زمین پر شیشہ رکھ کر اپنے ہاتھ میں کٹورے کو جنبش دو کہ قطرے چھلکیں ہرگز اس کی ذمہ داری نہیں دے سکتے کہ شیشے ہی میں گریں گے' بلکہ اکثر باہر ہی جائیں گے، یہ ان لوگوں کی عادت ہے کہ اپنے تخیلات کو مشاہدات وتجربات کے رنگ میں دکھاتے ہیں۔

دوم : جو ہوا جہاز کو حرکت دیتی ہے ان قطروں کو بھی دے گی۔ **اقول** یعنی دُخانی جہازوں پر بھی ہوا کی مدد ہے اگر اس سمت کی نہ ہو پردے باندھ کر کی جاتی ہے۔

سوم : اُوپر کا شیشہ جہاز میں بندھا ہوا ہے، اس کی حرکت سے اسی طرف جھٹکا کھاتا ہے اس کا جھٹکا ان چھلکتے قطروں کو اسی سمت متوجہ کرتا ہے اور اپنی پہلی محاذات پر نہیں گرنے دیتا، ہاتھ پانی میں بھر کر ایک طرف کو جھٹکو تو قطرے جھٹکے کی طرف جائیں گے نہ کہ جس جگہ ہاتھ سے جدا ہوئے اس کی محاذات میں

علہ صت ۱۶۷ ۱۲ — ۱ے حدائق

سیدھے اُتریں۔

اقول رَدِّ چہارم مثال دوم میں آتا ہے:

(۲) مستطول سے پتّھر گراؤ تو سیدھا اس کے پاس گرے گا حالانکہ جب تک وہ اوپر سے نیچے آئے کشتی کتنی سرک گئی، لیکن یہ حرکت کشتی کا شریک ہو کر محاذات نہ چھوڑے گا (حدائق) ۱؎

اقول سارا مدار خیال بندیوں پر ہے، ضرور یہ مستطول پر چڑھے اور وہاں سے پتّھر پھینکے[۱] اور ان خط عمود پر اُترنا آزما چکے وُہ پتھر کتنے بھاری تھے، ہوا کی کیا حالت تھی کہ کس رُخ کی تھی، جہاز کتنی چال سے جا رہا تھا سَمت کیا تھی، مستطولوں کی بلندی کتنی تھی، اور جہاز کی حرکت سے کتنی بلندی تک ہوا متحرک ہوتی ہے، تم کتنا بڑا پتّھر لے کر یہاں تک چڑھے تھے، دونوں ہاتھوں میں سیدھا محاذات پر رکھ کر آہستہ چھوڑ دیا تھا یا پھینکا تھا اُس وقت ہاتھ نے کدھر کو حرکت کی تھی، پتھر جہاں گرا وہیں جم گیا تھا یا اُچھلا تھا، اس حد کا کیا ثبوت ہے۔ ان سوالوں کے جواب سے حقیقت کُھل جائے گی یا معلوم ہو جائے گا کہ قطرے شیشہ ہی میں گرنے کی طرح خواب دیکھا تھا بعونہٖ تعالیٰ دلائل قطعیہ ابھی آتے ہیں جن کے بعد آنکھ کُھل جائے گی تو کچھ نہ تھا (نمبر ۱۲) پھر فصل دوم رد ۳۰ تا ۳۶ میں دیکھ چکے کہ یہ لوگ کیسی صریح باطل بات کو مشاہدہ کے سر تھوپ دیتے ہیں اور اس سے بڑھ کر اس کی نظیر فصل چہارم میں آتی ہے۔ اِن شاء اللہ تعالیٰ فصل چہارم میں انھیں لوگوں کا زعم آتا ہے کہ بڑے یورپین مہندسوں نے تجربے کئے ہیں کہ پتھر بلندی سے پھینکو تو سیدھا وہاں نہیں گرتا بلکہ مشرق سے ہٹ کر، اب یہاں یہ ادعا کہ مستطول سے پتھر پھینکو تو وہیں گرتا ہے۔ پتھر تو پتھر ہے قطرہ جو مستطول کی شیشی سے چھلکے سیدھا نیچے کی شیشی میں آتا ہے۔ یہاں زمین کی حرکت کو بھول گئے۔ غرض زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں جو چاہا کہہ ڈالا اور مشاہدے کے سر مارا۔

(۳) گھوڑا یا گاڑی چلتے چلتے دفعۃً تھم جائے تو سوار کا سر آگے جُھک جاتا ہے، کشتی جب کنارے پر لگتی ہے بیٹھنے والے نہ سنبھلیں تو مُنہ کے بل گر پڑیں، اس کا سبب یہی ہے کہ ان سواریوں کی حرکت سواروں میں بھی اتنی ہی ہو گئی تھی وہ تھمیں اور ان میں حرکت باقی تھی جس کا اثر یہ ہوا۔

اقول اوّلاً کشتی ساحل سے نہ ٹکرائے یا گھوڑا یا گاڑی آہستہ چلتے ہوں اور دفعۃً ٹھہر جائیں یا تیز چلے ہوں، اور بتدریج ٹھہریں تو کچھ بھی نہیں ہوتا، کیوں نہیں ہوتا؟ کیا اب حرکت نہ بھری تھی، اس کی وجہ محض جھٹکا لگنا ہے نہ یہ۔

---

۱ ۱۲ ۱۲

ثانیاً بارہ کا مشاہدہ ہے کہ دفعۃً ریل کے اسٹیشن سے چل دینے میں آدمی نہ سنبھلے تو گر پڑے اس وقت کونسی حرکت بھری تھی، سبب وہی جھٹکا ہے۔

(۴) جس طرف میں پانی بھرا ہو تھوڑا ہلا کر یکایک روک لو پانی ہلتا رہے گا کہ وہ حرکت ہنوز اس میں بھری ہے۔

اقول اوّلاً آٹا بھرا ہو تو وہ کیوں نہیں ہلتا رہتا۔ حرکت جب پتھر میں بھر جاتی ہے آٹے میں کیوں نہ بھری!

ثانیاً پانی لطیف ہے اس ہلانے کے صدمہ نے بالذات اسے حرکت دی اور اس کے اجزاء کی تماسک کم ہونے کے باعث دیر تک رہی نہ یہ کہ ظرف کی حرکت اس میں بھر گئی۔ کچھ بھی عقل کی کہتے ہو!

(۵) انگریز نٹ زمین میں دو لکڑیاں گاڑ کر ان میں اتنی اونچی رسّی باندھتا ہے کہ گھوڑا نیچے سے نکل جائے، پھر گھوڑے پر کھڑے ہو کر گیند اُچھالتا گھوڑا دوڑاتا ہے، اسی کے قریب آکر گھوڑا نیچے سے اور سوار گیند اُچھالتا اُوپر سے اُچھل کر پھر گھوڑے پر آجاتا ہے، اس کا یہی سبب ہے کہ گھوڑے کی حرکت سوار اور سوار کی گیند میں برابر موجود تھی۔ صرف اسے اچھلنے کی حرکت اور کرنی ہوئی۔

اقول اوّلاً نٹ یا بھان متی کے کرتبوں سے جو محسوس ہوا اس سے استدلال تمہارا ہی کام ہے اس کے سب اسباب خفیہ ہوتے ہیں۔

ثانیاً گھوڑے کی پیٹھ ختم گردن سے پٹھوں تک ڈیڑھ گز فرض کیجئے اگر رسّی پشتِ اسپ سے بارہ گرہ اونچی ہے اور نٹ گھوڑے کی گردن کے پاس کھڑا ہے، تو جتنی دیر میں گھوڑے کی پیٹھ رسّی کے نیچے سے گزرے گی اتنی دیر میں نٹ رسّی کے اوپر گھوڑے کے اُوپر آجائے گا، اور اگر بارہ گرہ سے کم اونچی ہے تو اور آسانی ہے، اور اگر زائد ہی ہو بہرحال نٹ کے قد سے ضرور کم ہوگی ورنہ اچھلنا نہ پڑتا تو غایت یہ کہ اتنی خفیف مسافت میں اسی نسبت سے نٹ کی اُچھال گھوڑے کی چال سے زائد ہو، یہ کیا محال ہے، خصوصاً سدھائے ہوئے گھوڑے کو تھپکی دے کر اس کا اُچھلنا اتنی دیر گھوڑے کے جھجکنے کو کافی ہے۔

اور اگر یہ نہ مانو اور وہی صورت بتاؤ جس میں اس کے جانے آنے کی مسافت گز راسپ کی مسافت سے بہت زائد ہو جائے اور جو توجیہ ہم نے کی اس کی گنجائش نہ رہے تو اور بھی بہتر کہ تمہارا استناد خود ابتر۔ تم نٹ میں گھوڑے کی چال تو بھر ہی رہے تو پھر اس سے کتنے ہی گز زائد کہاں سے آ گئی، مثلاً رسّی دو گز اونچے پر اور یہ اُس کے متصل آکر اُچھلا پھر پشتِ اسپ کے اسی حصے پر آ گیا جہاں تھا تو گھوڑے نے اتنی دیر میں صرف رسّی کا عرض طے کیا جسے انگل بھر رکھ لیجئے، اور نٹ اتنی ہی دیر میں ایک سو تر انوے انگل طے کر آیا۔

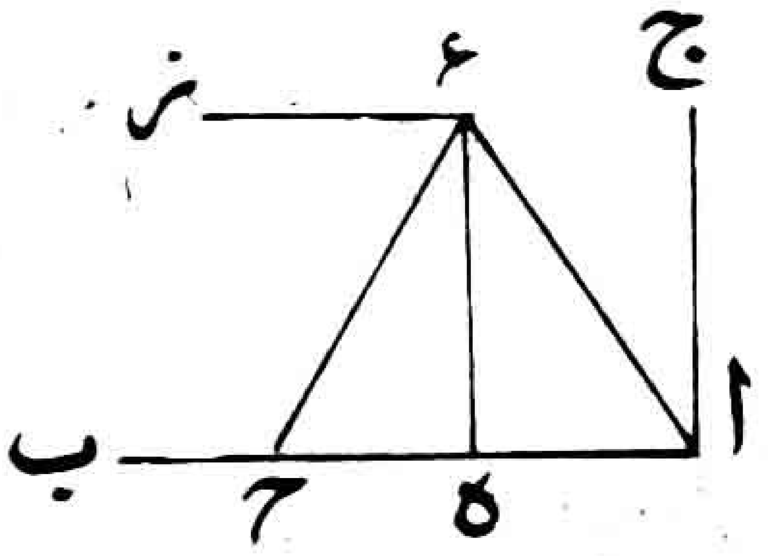
marfat.com

۹۶ جاتے ۹۶ آتے اور ایک انگل رہتی، تو نٹ کا ہے کو ہے وہ انجن ہے جس میں ۱۹۲ گھوڑوں کا زور ہے جب ۱۹۲ زور اور کہیں سے آگئے تو وہ بچا ہوا ایک اور کہیں سے نہیں آسکتا۔ اس گھوڑے ہی کا بھرنا کیا ضرور ہے!

رہی گیند تو وہ نٹ کے اپنے ہاتھ کا کھیل ہے۔ اڑتے جانور پر بندوق چلانے والا پہلے اندازہ کرلیتا ہے کہ اتنی دیر میں کہاں تک اُڑ کر جائے گا۔

(۶) باقی حال نارنگی میں آتا ہے، چلتی ریل میں نارنگی اچھالیں، ہاتھ میں آتی ہے حالانکہ اس کے چڑھنے اترنے کی دیر میں ہم کچھ آگے بڑھ گئے۔ معلوم ہوا کہ نارنگی میں ریل کی چال بھری ہے وہ اسے محاذات سے الگ نہیں ہونے دیتی۔

اقول یہ خیال تو صریح محال ہے کہ جسم واحد وقتِ واحد میں بذاتِ خود دو جہت مختلف کو دو حرکت اینیہ کرے۔ لاجرم نارنگی میں اگر دو حرکتیں جمع ہوتیں ترچھے خط پر چڑھتی اور ترچھے[۱] ہی پر اُترتی مثلاً ریل ا سے ب کی طرف جارہی ہے ا پر تم ہو تم نے نارنگی اچھالی، یہ حرکت اسے ج کی طرف لے جاتی لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے وہ ب کی طرف جانا چاہتی ہے اور دونوں زور باہم متضاد نہیں کہ ایک آگے کھینچے دوسرا پیچھے، تو اگر دونوں زور مساوی ہوں حرکت اصلاً



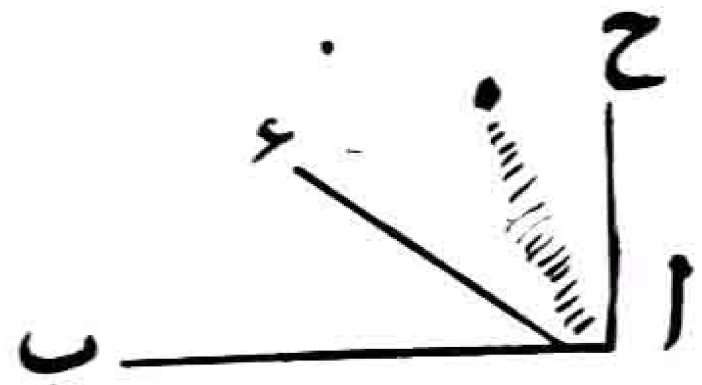
نہ ہو ورنہ صرف غالب کی طرف جائے یہاں ایسا نہیں بلکہ دو جہتیں مختلف ہیں نہ متضاد، لہذا نارنگی دونوں کا اثر قبول کرتی اور اب وہ نہ ج کی طرف جاتی نہ ب کی طرف کہ یہ تو ایک ہی کا اثر ہوا، لاجرم دونوں کے بیچ میں ء کی طرف گزرتی جیسے تم زمین میں کہتے ہو کہ شمس نے اپنی طرف کھینچا اور نافریت نے قائمہ کے دوسرے ضلع پر، لہذا وہ نہ اِدھر آئی نہ اُدھر گئی بلکہ بیچ میں ہو کر نکل گئی (ء ہ) پھر جب ء پر پہنچی اور رمی کی تاثیر ضرور ہوتی۔ میل طبعی یا تمہارے طور پر جذب زمین اسے خط ء ہ پر لانا چاہتا لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے خط ء س پر جانا چاہتی تو اب بھی دونوں کے بیچ میں خط ء ح پر اُترتی اور اتنی دیر میں تم ا سے ح تک پہنچے نارنگی ہاتھ میں آگئی، یوں ان دو حرکتوں کا اجتماع ہو سکتا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہرگز نارنگی اپنے صعود

---

[۱] واقع میں یہ خط نہ مستقیم ہوتا نہ قوس بلکہ چھوٹے چھوٹے مستقیموں کا مجموعہ شبیہ بہ قوس جیسا کہ حرکتِ زمین میں گزرا مگر اتنے چھوٹے خطوں میں قلت تفاوت کے سبب انھیں قوسین کی جگہ ساقین لیا جیسے قوس صغیرہ و وتر میں تفاوت نہیں لیتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

نزول میں مثلث ا ء ح نہیں بناتی سیدھی چڑھتی اُترتی ہے یا کچھ انحراف ہو تو نہ اس پابندی سے کہ آگے ہی کی طرف مائل چڑھے اور وہاں سے اور آگے کی جانب مائل اترے، اگر کہئے ہوتا یہی ہے مگر انحراف خفیف ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا **اقول** ہرگز خفیف نہیں بہت کثیر ہے۔ فرض کیجئے نارنگی اتنی قوت سے اچھالی کہ گز بھر اُوپر جائے، اور اُس کے آنے جانے میں ایک ہی سیکنڈ صرف ہو اور ریل فی ساعت ۳۰ میل جارہی ہے تو ایک سیکنڈ میں ۱۵ فٹ کے قریب یعنی ء ب ۱۴ فٹ بڑھ جائے گی، اب مثلث ا ء ح میں قاعدہ ا ح ۱۵ فٹ اور عمود ء ہ ۳ فٹ، تو دونوں[۱] زاویے ا ء ح ۲۱ درجے ۴۸ دقیقے ہوئے تو زاویہ ح ا ء ۶۸ درجے ۱۲ دقیقے ہوا یعنی نارنگی کا زمین فصل چہارم سے بھی کم ہوا اور انسان کے چہرے سے فاصلہ تین حصے سے بھی زائد ہے۔



خط ا ح ہے اور نارنگی خط ا ء پر گئی، کیا اتنے عظیم جھکاؤ کو کوئی سلیم الحواس سیدھا ح کی طرف جانا سمجھ سکتا ہے، تم کہ عرضیہ سے بھاگے اور خود نارنگی میں ریل کی حرکت بھری، اس میں دو ذاتیہ اینیہ حرکتوں کے اجتماع پر بند کریں اس اشکال کا حل تمہارے ذمے ہے سر سے بلند حرکت پر اگر یہ عذر نکل سکتا کہ ریل کی حرکت میں نارنگی اور آدمی دونوں برابر شریک ہیں لہذا وہ ہر وقت سر کے محاذی ہی رہی اور خط منحرف کو مستقیم گمان کیا مگر یہ صورت کہ نیچے ہاتھ رکھ کر گز بھر اچھالی، وہاں یہ عذر کیونکر چلے گا، بعض[۲] نے اس مثال میں جہاز لیا کہ نارنگی دُور پھینک سکے، اور کہا اپنی پوری طاقت سے اچھالی اور ہاتھ میں آتی ہے۔

اقول اولاً یہ تو اور بھی آسان ہے خط عمود پر پھینکنا صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہاتھ سیدھا رکھ کر اوپر اس طرح جنبش دو کہ ہاتھ کسی جانب اصلاً میل نہ کرے یہ بہت خفیف حرکت ہوگی پوری قوت سے اوپر پھینکنا ہمیشہ خود ہی خط منحرف پر ہوگا۔ جہاز جدھر جارہا ہے اس کے خلاف طرف مُنہ کر کے پوری قوت ہاتھ کے کامل جھٹکے سے پھینک کر دیکھو نارنگی کدھر جاتی ہے۔

ثانیاً اگر بالفرض ہاتھ خطِ مستقیم پر دُور پھینک سکے تو پہنچتا نہیں ہے کہ ہوا اسے مستقیم نہیں رکھتی۔ آتشبازی کا بتاسا یا ناڑی نہ خط مستقیم پر رہیں نہ اسی خط پر عود کریں یہ تو بہت قوی قوت سے خط عمود ہی پر پھینکے

۱؎ مثلث مستقیم الاضلاع میں؛

ء ہ : ا ہ :: ظل ا : ع

= ۴ ÷ ۲ ظل زاویہ ا ہوا مقدار زاویہ ۲۱ ۴۸ - ۱۲ منہ غفرلہ

۲؎ ط ص ۲۱۸

marfat.com

گئے تھے ان کو کس نے ترچھا کیا، اس میں کس کی حرکت بھر دی تھی۔ یُونہی زمین پر بندوق سیدھی رکھ کر فائر کرو گیا گولی اُتر کر نالی میں آجائے گی۔ یہ بدیہی باتیں ہیں پھر ان کے انحراف کی کوئی سمت نہیں۔ یُونہی جہاز سے بقوتِ تمام پھینکی نارنگی اگر آگے ہی کی طرف بقدر مناسب منحرف ہوئی ہاتھ میں آجائے گی ورنہ بتاسے اور ناڑی گولی کی طرح وُہ بھی کہیں کی کہیں جائے گی اور کھل جائے گا کہ مسطول کے پتھر کی طرح یہ بھی تمھارا خواب تھا۔ جہاز کے شیشوں کی طرح یہاں مباحث اور بھی ہیں مگر ہم جامع اعتراضات کریں جو سب مثالوں کے رَدکو بس ہوں۔

فاقول اولاً جتنی مثالیں ہم نے دیں سب میں حرکت اینیہ میں قوتِ دفع ہے، دیکھو دلیل (۸۷) تو ہر دفع مدفوع میں حرکت واحد کا میل ہوا ہے جس سے پھینکا ہوا پتھر متحرک ہوا ہے یہ حرکت جس طرح اب مزاحم کو دفع کرتی ہے اس کا متعلق بھی اس کے اثر سے محفوظ نہیں ہوتا، گھوڑے کی سواری میں رگ رگ ہِل جاتی ہے، گاڑی میں ہال لگتی ہے، جہاز میں غیر عادی کا سر گھومتا ہے غشیان ہوتا ہے۔ بالفرض اگر وہ استعداد بوجہ شدّت حرکت اس حد کو پہنچے کہ حرکت تھمنے یا جُدا ہونے کے بعد کچھ رنگ لائے چنداں عجب نہیں۔ بعدات اس لئے کہ ظہور از بعد عدم معدیت پتھر اس وقت متحرک ہوتا ہے جب ہاتھ کی وہ حرکت تھم جاتی ہے اور پتھر اس سے جُدا ہوجاتا ہے۔ ہوا و آب کی حرکتِ وضعیہ دوبارہ دفع کا اس پر قیاس نہیں ہوسکتا۔ حرکتِ وضعیہ عین ذاتیہ ہو خواہ عرضیہ اس کی تحقیق زیادات فضلیہ پر کلام میں آتی ہے۔ قوتِ دفع نہیں اس میں کسی طرف کو بڑھنا نہیں کہ راہ میں جو پڑے اُسے دفع کرے وہ اپنی راہ میں خود ہی ہے دوسرا اگر اس کے ثخن میں اس طرح ہے کہ سب طرف سے اسے جرم کُرہ سے اتصال ہے۔ جیسے کُرہ آب و ہوا میں ہوتا ہے تو اگر کُرہ اسے اُٹھا سکتا ہے وہ اس میں اُٹھا ہُوا چلا جائے گا، خود اس میں نام کو جنبش نہ ہوگی ورنہ گر پڑے گا تو عظیم پتھر کہ ہوا کے اندر رہے جسے ہوا ایک آن کو بھی سہارا تک نہیں دے سکتی ہے محال عقل ہے کہ ساکن وقت میں جس وقت پتا بھی نہیں ہلتا ہوا اس سَومن کی سِل کو اپنی گود میں لے کر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ اُڑ جائے، جب حرکتِ مستدیرہ اسے جو متحرک ثخن میں اسے بر وجہ مذکور ہو اصلاً جنبش نہیں دیتی تو وہ اثر کیا ہے جو پتھر کے سر میں بھر جائے گا اور بداہۃً محال ہے کہ پتھر خود بخود ہزاروں میل اُڑنے لگے۔ لاجرم مثالیں ہوئیں اور زمین کی حرکت باطل، اور اگر کہو کہ نہیں بلکہ حرکتِ مستدیرہ بھی دھکا دیتی ہے اور جو اس کے ثخن میں ہوا اسے بھی، یا نمبر ۳۲ میں ہماری تحقیق سے اخذ کردہ یہ حرکت وضعیہ نہیں بلکہ حرکات متوالیہ کا مجموعہ تو چشمِ ما روشن دلِ ما شاد حرکت زمین و ہوا کا بوجوہ نہیں پر خاتمہ ہوگیا۔

نیکم: ذراسی آندھی جس کی چال گھنٹے میں تیس چالیس ہی میل ہو بڑے سے بڑے پیڑوں کو جڑ سے اکھاڑ دیتی ہے، قلعوں کو ہلا دیتی ہے۔ یہ آٹھ پہر کی اتنی عظیم شدید آندھی گھنٹے میں ۱۰۳۶ میل

marfat.com

اڑنے والی کیا کچھ قہر نہ ڈھاتی، انسان وحیوان کی کیا جان ہے پہاڑوں کو سلامت نہ رکھتی۔

دوم تا نہم: یونہی وہ آٹھ پہاڑ کہ تین دلیل (۸۷ تا ۸۹) تھے اور پانچ زیادات فضلیہ میں آئے ہیں باطل ہو سکتے ہیں اور باطل ہوں گے۔

دہم: اب کہ پتھر وغیرہ کی حرکت بھی تم نے عرضیہ نہ رکھی قسریہ ٹھہری اس دفع چہارم سے مفر نہ رہی کہ حرکت قسریہ میں ضرور ضعیف وقوی پر اثر کا تفاوت لازم، اگر اثر صرف رکنے قابل تو من بھر کے پتھر کو کون ساتھ لائے گا۔ اور اگر من بھر کے پتھر کو منٹ میں ۲۰ میل پھینکا تو ماشہ بھر پتھر کو کے ہزار میل، پھر مساوات کیسے رہ سکتی ہے۔ بہرحال ثابت ہوا زمین کی حرکت باطل ہے۔

ثانیاً یہ کلمہ تمھاری باگ ڈھیلی ڈالنے سے تھا اب باگ کڑی کریں، جب کسی جسم میں حرکت بھر جاتی ہے اس کے بعد اس قوت کے بھر ختم ہونے تک وہ محرک کا محتاج نہیں رہتا نہ حل نکلنے پر دفعۃً اپنی میل طبعی یا جذب زمین سے گرجاتا ہے بلکہ یہاں تک کہ قوت رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی اور بالآخر میل یا جذب اس پر غالب آتا ہے پھینکے ہوئے پتھر سے دونوں باتیں واضح ہیں اگر خود اجسام میں ان محرکات کی بھر جاتی تو چلتی کشتی میں جو پتھر اس میں کوک بھری ہوئی ہے چاہئے کہ کشتی ٹھہرنے پر بھی یہ سب کچھ دیر تک چلتے رہیں برتن صندوق وغیرہ میں رکھے ہیں چند سیکنڈ تو آگے سرکیں کشتی معاذ اللہ دفعۃً ٹوٹ جائے تو آدمی کچھ دور تو کشتی کی چال چلیں، ریل میں بیچ کا تختہ ٹوٹ جائے تو فوراً نیچے نہ جائیں بلکہ کچھ دور چل کر میل یا جذب کا اثر لیں، گھوڑا اگر جائے جب بھی وہ منٹ کچھ دیر ہوا پر گھوڑے کی دوڑ اڑے کہ جب تک حرکت بھری ہے جذب سے متاثر نہ ہوگا۔ جہاز رکنے پر وہ قطرے کہ شیشے میں گر رہے تھے اب جہت حرکت کی طرف آگے کریں بلکہ ان کے اتنے میں جہاز رک جائے تو یہاں تک سیدھے آتے آتے فوراً آگے بڑھ جائیں کہ نیچے کا شیشہ ٹھہر گیا اور ان میں ابھی کوک باقی ہے۔ یونہی جہاز رکتے ہی مستول سے پتھر پھینکیں تو اب اس کے نیچے نہ گرے بلکہ آگے بڑھ کر اور اس کے گرتے جہاز روک لیں تو آدھے رستے سے فوراً سمت بدل دے نیز چلتی گاڑی میں جس کی پشت گھوڑوں کی طرف ہے۔ دفعۃً رکنے پر ان کے سر آگے کو نہ جھکیں بلکہ سرین پیچھے کو سرکیں کہ ان میں ادھر کی کنجی دی ہوئی ہے۔ ریل رکتے ہی نارنگی اچھالیں تو اب ہاتھ میں نہ آئے آگے بڑھ کر گرے۔ دنس یہ ہیں صدہا اور۔ کتنے استحالے تم پر پڑے۔

ثالثاً پتھر کہ زمین پر رکھا اس کے ساتھ گھوم رہا ہے اس کی یہ حرکت وضعیہ نہیں کہ وہ کرہ نہ اپنے محور پر گھومتا ہے اور خود اس میں حرکت بھری ہے جس کا مقتضیٰ آگے بڑھتا اور دائرہ زمین کو قطع کرتا ہے اگرچہ کچھ دیر کو ہوا و زمین رک جائیں پتھر جب بھی چلے گا تم کہہ چکے کہ محرک کے رکنے پر بھی اس کی حرکت باقی رہتی ہے

marfat.com

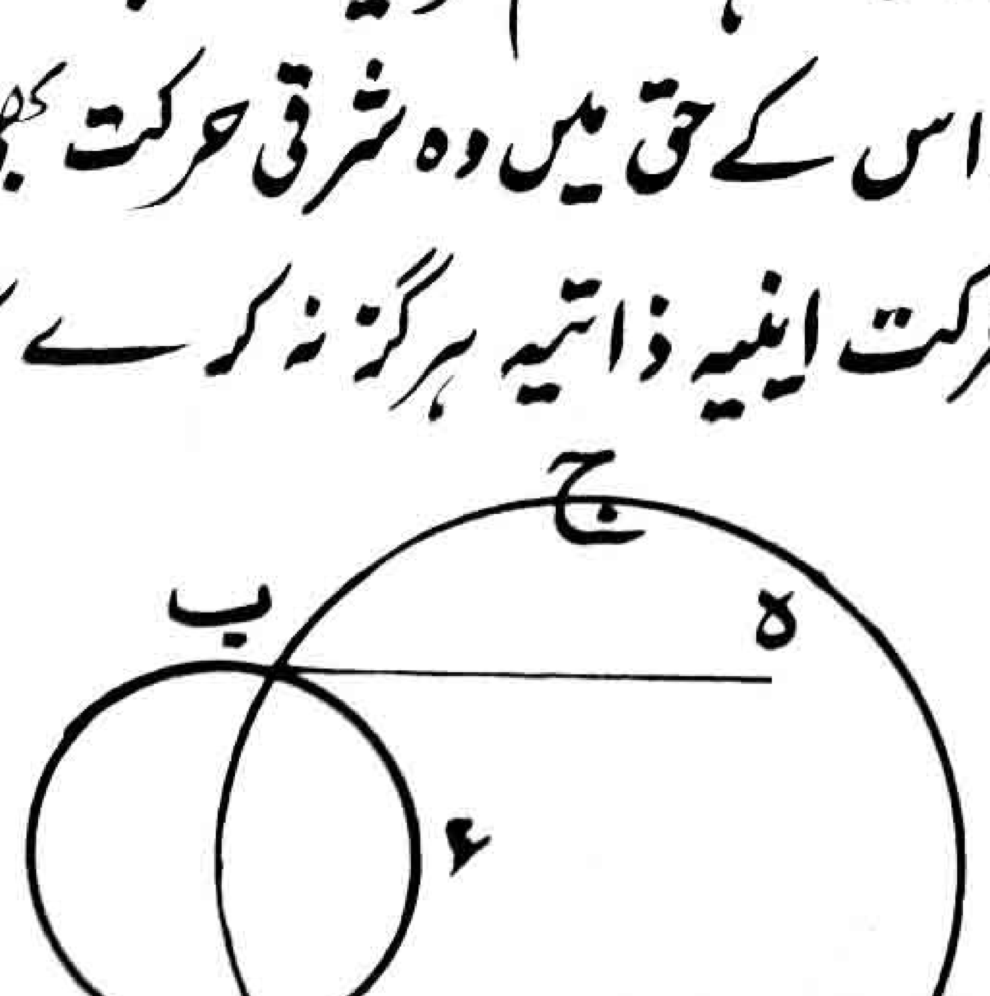
تو اس کے حق میں ضرور اینیہ ہے یہ بات اور ہے کہ زمین و ہوا بھی اس کے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں جس سے آئین نہیں بدلتا یہ یوں نہیں کہ وہ آئین بدلنا نہیں چاہتا بلکہ یوں ہے کہ آئین اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا غرض شک نہیں کہ دائرۂ زمین پر اس کی حرکت ایسی ہی ہے جیسے مجموعۂ کرۂ زمین و دیگر سیارات کے اپنے مدار پر کہ قطعاً اینیہ ہے اور حرکت اینیہ اپنے مقابل کی ضرور مدافعت کرتی ہے تو لازم کہ پتھر کا ٹکڑا جو زمین پر رکھا ہے جسے تم مشرق کی طرف ایک انگلی سے سرکا سکو اسے مغرب کی طرف چاروں ہاتھ پاؤں کے زور سے جنبش نہ دے سکو کہ اس میں مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل دوڑنے کا زور بھرا ہوا ہے یہ زور کیا تمھاری سہل مان لے گا کہ تمھیں الٹا نہ پھینکے گا۔

رابعاً بیچارے پتھّر کے سر ایک ہی حرکت نہیں یک نشد دو شد ہے زمین کی اپنی طور پر حرکت اسے مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل سے زیادہ دوڑاتی ہے اور اپنے مدار پر حرکت اسے مدار کی طرف ہر منٹ میں گیارہ سو میل سے زیادہ دوڑاتی ہے ایک جسم ایک وقت میں دو طرف کو صرف تین[۳] صورتوں میں حرکت کر سکتا ہے:

(۱) ایک وضعیہ ہو دوسری اینیہ، جیسے بنگو کا گھومتے ہوئے بڑھنا۔

(۲) دونوں اینیہ ہوں مگر عرضیہ، جیسے اس آدمی کے کپڑے جو کشتی کے اندر مغرب کو چل رہا ہے اور کشتی مشرق کو۔

(۳) ایک ذاتیہ ہو دوسری عرضیہ، جیسے شخص مذکور کی کشتی میں حرکت، مگر یہ کہ دونوں اینیہ ہوں اور دونوں ذاتیہ، یہ قطعاً محال ہے ورنہ ایک جسم وقتِ واحد میں دو مکانوں میں ہو۔ ہاں دو[۲] محرک اسے دو مختلف غیر متقابل اطراف کو حرکت دیں تو وہ ان دونوں میں سے کسی طرف نہ جائے گا بلکہ دونوں جہتوں کے بیچ میں گزرے گا جیسا کہ ابھی مثال ششم کے رَد میں گزرا، تو یہ پتھر کہ زمین پر رکھا ہے اور تم عرضیہ سے بھاگ کر خود اس میں حرکت بھر چکے تو دونوں اس کی ذاتیہ ہوئیں اور ہم بیان کر چکے کہ اس کے حق میں وہ شرقی حرکت کبھی وضعیہ نہیں اینیہ ہے تو وقت واحد میں سنگِ واحد دو مختلف جہت کو دو حرکت اینیہ ذاتیہ ہرگز نہ کرے گا بلکہ ان کے بیچ میں گزرے گا، اب زمین ج مقام ب پر پتھر ہے زمین کی حرکت صاعدہ نے اس میں ج کی طرف جانے کی کوک بھری اور حرکت مستدیرہ نے ۶ کی طرف آنے کی کنجی دی تو پتھر نہ ج کو جائے گا نہ ۶ کو آئے گا بلکہ ہ کی طرف اڑے گا تو لازم



کہ نہ ایک پتھر بلکہ تمام اسباب صندوق پٹارے برتن پلنگ وغیرہ وغیرہ بلکہ انسان حیوان سب کے سب ہر وقت

marfat.com

ہوا میں اڑتے رہیں تم نے دیکھا کہ عرضیہ سے بھاگ کر خود اجسام میں کوک بھرتا اس سے بھی زیادہ کس درجہ فاحش تھا[۱] لاجرم وہ گیارہ[۱۱] دلیلیں بھی لاجواب ہیں (زیاداتِ فضلیہ) خاتمہ کتب حکمت یونانیہ یعنی ہدیہ سعیدیہ میں حرکت ارض پر کلام مبسوط ہوا جس میں سے بہت اوپر اس کے ابطال پر آٹھ دلیلیں اپنی طبعزاد کریں جن میں سے ایک دفع دوم میں گزری اور دو[۲] تذییل میں آتی ہیں پانچ کی یہاں تلخیص کریں، یہ دلیلیں مزعوم مخالف تحرک باقی ہمنوا البغرض ہوا و ہوا البغرض فرضی کرہ کی حرکتِ وضعیہ پر کلام شدید ہے خصوصًا بطور طبعیات یونان جس میں ہدیہ سعیدیہ ہے۔ بین بین الابطال بتوفیقہٖ تعالیٰ اپنی تحقیق سے ان کا رُخ بدل کر تصحیح و تائید میں لیں گے۔

دلیل ۱۰۱: ہوا کی حرکت شرقیہ[۲] کہ اس قدر تیز ہے اس کے معمولی چلنے سے بدرجہا سخت ہوگی تو چاہیے پروائی کبھی چلتی معلوم ہی نہ ہو ہمیشہ پچھاؤ ہی رہے۔

دلیل ۱۰۲: پَر وغیرہ ہلکے اجسام پچھیاؤ میں مغرب کو کیونکر جاتے ہیں حالانکہ وُہ قہر آندھی مشرق کو چلتی ہوئی انھیں پیچھے پھینکتی ہے۔

دلیل ۱۰۳: تھمی ہوا میں دو پرند مساوی قوت سے مشرق و مغرب کو اُڑیں اُن کی اُڑان کیونکر برابر رہتی ہے حالانکہ ہوا پہلے کی معاون اور دوسرے کی معاوق ہے، یونہی دو کشتیاں۔

دلیل ۱۰۴: تیز پچھیاؤ[۳] میں مغرب کو اُڑنے والا پرند تیز جاتا ہے اور مشرق والا سُست کہ پچھیاؤ اول کا معاون دوم کا معاوق ہے ہوا مشرق کو دوڑ رہی تو اس کا عکس لازم تھا کہ اول معاون پچھیاؤ ضعیف ہے اور معاوق حرکت شرقیہ قوی اور ثانی میں عکس، یونہی[۳] دو کشتیاں۔

---

[۱] ان پانچ کا طبعزاد کرنا مشکوک ہوگیا کہ ان کے ماخذ شرح حکمۃ العین میں نظر آئے جن کا بیان دفع ۷، ۸ میں گزرا، ہاں توارد بعید نہیں بلکہ اظہر ہیں ورنہ شارح مذکور نے ان پر جو رَد کئے ہدیہ سعیدیہ میں ان کے دفع کی طرف توجہ ہوتی یا انھیں دیکھ کر یہ دلائل ذکر ہی نہ کئے جاتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[۲] ہر جگہ ہم نے لفظ عرضیہ بوجہ معلوم کم کر دیا ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[۳] یہاں زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر دریا و ہوا اس مزعوم حرکت کا کچھ اثر نہیں ہوتا بلکہ ظاہر موج و دوش کا اگر دریا ہے اور دونوں ساکن ہیں مشرقی غربی دونوں کشتیاں کہ مساوی قوت سے چلیں مساوی چلیں گی اور پانی جاری ہے تیز ہوگی اور دوسری سست اور دریا و ہوا دونوں کی حرکت ایک طرف کو ہے تو موافق بہت تیز مخالف بہت سست اور دو طرف کو تو ہوا و دریا جس کی حرکت زائد ہے اس کی موافق بقدر اس زیادت کے تیز اور دوسری سست ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

دلیل ۱۰۵: آدمی جب تیز ہوا میں اس کے سامنے آتا ہو، ہوا کو اپنی مدافعت کرتا پائے گا مگر یہاں مشرق و مغرب دونوں طرف چلنے میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔

اقول ان پانچ دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ چلتی ہوا اپنے سامنے کی شَے کو دفع کرتی ہے اور یہ مدافعت یہاں نہیں، لہٰذا ہوا کی حرکتِ مستدیرہ باطل، اور وہ حرکت زمین کو لازم تھی اور انتفائے لازم انتفائے ملزوم ہے تو حرکتِ زمین باطل، مگر ہے یہ کہ معاونت اس وقت حرکتِ اینیہ میں ہے، جیسے پانی کی موجیں، ہوا کے جھونکے، جس میں ہر لاحق مکان سابق میں آنا چاہتا ہے تو اسے دفع کرتا ہے اب اس ہوا یا پانی میں اگر مثلاً انسان چلے تو وہ ایسے مکان میں آیا جس پر لطمے اور صدمے متوالی چلے آتے ہیں لہٰذا اگر اس کا منہ ادھر کو ہے معاوقت پائے گا اور پشت تو معاونت مگر حرکتِ وضعیہ حرکتِ واحدہ کل کُرے کو عارض ہے نہ کہ اجزائے متفرقہ کی کثیر حرکات اینیہ متوالیہ کا مجموعہ کہ طبعیات یونان میں جسم متصل وحدانی ہے اس میں بالفعل اجزاء ہی نہیں اور اگر اجزاء سے ترکب تو جب بھی حرکت وضعیہ میں تموّج و تلاطم آب و ہوا کسی طرح تدافع نہیں۔ اس میں کوئی جُز دوسرے کو دفع نہیں کرتا کہ دفع کرے کہ اپنی راہ میں کسی کو اپنی طرف آگے یا ساکن یا اپنی جہت میں اپنے سے کم چلتا پائے۔ یہی تینوں صورتیں دفع کی ہیں اور وہ سب یہاں مفقود بلکہ سب اجزاء ایک ہی طرف کو یکساں چال سے اپنی اپنی جگہ قائم چلے جاتے ہیں تو جو جُز جس جگہ بڑھنا چاہے اس سے پہلا جُز اس کے وہاں پہنچنے سے پہلے اس کے لئے جگہ خالی کر چکا ہوگا اور جب یہاں تلاطم تدافع نہیں تو احساس کس کا ہوگا، اگر کہئے یہ تو کُرے کی اپنی حالت ہوئی جب مثلاً انسان اس میں داخل ہوا تو تفرق اتصال بداہتہً ہوا اب ضرور ہے کہ آنے والا اسے دفع کرے۔

اقول دفع تو جب کرے کہ یہ حصّہ خود چلتا ہو، حصّہ کوئی بھی نہیں چلتا کُل کُرہ متحرک ہے جس کے بعض اجزاء کی جگہ اب انسان ہے جسم اتصالِ اجزاء کے ماتحت ایک جُز دوسرے کو دفع نہ کرتا تھا اب اُسے بھی کوئی دفع نہ کرے گا۔

اگر کہے کلام اس میں ہے کہ وُہ داخل مثل انسان اس حرکت کے خلافِ جہت اس جسم میں چلے تو اس کا مزاحم ہوگا اور مزاحم کی مدافعت ضرور۔

اقول جب متابع ہے مزاحم کہاں اس حرکت کے ساتھ خود چل رہا ہے اس کی مخالفت نہیں کرتا ہاں اپنی ذاتی حرکت سے پانی یا ہوا کو چیرتا ہے۔ اس میں جتنی معاونت ہوتی ہے ہوا کی ورنہ نہیں، بالجملہ یہاں اجزاء میں تدافع نہیں تو اس میں انسان جہاں داخل ہو یا چلے ایسے مکان میں ہوگا جس پر کسی طرف سے دفع نہیں اور اس پر حرکتِ منتظمہ نہیں خود اس کا شریک و تابع ہے تو کسی طرف نہ معاونت

marfat.com

پائے گا نہ مقاومت۔ یونہی اجسام اور مزعوم پر ان دلائل کی گنجائش۔

اقول یہ کلام بروجہ تحقیق تھا کہ حرکتِ وضعیہ ان دلائل سے رَد نہیں ہوتی مگر ہم ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو یہ ہرگز وضعیہ نہیں بلکہ قطعی حرکت کی جدا حرکت اینیہ ہے اور حرکتِ اینیہ میں بیشک دفع ہے، یوں یہ پانچوں دلائل بھی صحیح ہو جائیں گے، ان کی بناء دوسرے جسم کو دفع کرنے پر ہے، اور ہمارے دلائل ۸۷ تا ۸۹ کی اجزاء کے تدافع و تلاطم اور خلاف میں ہے کہ اس سے ادق و احق ہے والحمد للہ علیٰ ما علم وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا و اٰلہ وصحبہ وسلم۔ بحمد اللہ تعالیٰ ایک سو پانچ ۱۰۵ دلیلیں ہیں، نوّے ۹۰ خاص ہماری ایجاد اور پندرہ ۱۵ اگلوں[1] سے، لیکن فصل اوّل کی پہلی اور دوم کی پچاس ۵۰ اور سوم کی دلیل ۸۳، یہ ۵۲ دلیلیں زمین کی حرکت گردِ شمس اور حرکت گردِ محور دونوں کو باطل کرتی ہیں، اور فصل سوم کی ۸۴ تا ۱۰۵ با استثناء ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتیس ۳۳ خاص حرکت محوری کا رَد ہیں۔ اول کی اخیر گیارہ ۱۱ اور سوم کی ۶۳ تا ۸۲ بیس ۲۰ یہ، اور ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتیس ۳۳ خاص حرکت گردشِ شمس کا رَد ہیں تو محور پر گردشِ زمین بہتّر ۷۲ دلائل مردود اور آفتاب کے گرد زمین کا دورہ پچاسی (۸۵) دلیلوں سے باطل، وللہ الحمد وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ نبی الحمد و اٰلہ وصحبہ الاکارم الحمد اٰمین!

(تذییل) رَدّ، دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں

الحمد للہ! ہم نے ابطال حرکتِ زمین پر ایک سو پانچ ۱۰۵ دلائل قاہرہ قائم کیے کتب گزشتگان مثل مجسطی بطلیموس و تحریر طوسی و شرح علامہ برجندی و تذکرۂ طوسی و شرح فاضل خضری و شمس بازغہ متشدق جونپوری و ہدیہ فاضل خیرآبادی وغیرہا[2] میں بعض اور دلائل ہیں جن پر اگرچہ انھوں نے اعتماد کیا ہمارے نزدیک باطل ہیں

---

[1] اگلوں کے کلام میں ہم نے چوبیس ۲۴ دلیلیں پائیں، ایک رَدِّ جاذبیت میں صحیح ہے اور ہم نے اسے تین ۳ کر دیا اور تیئیس ۲۳ زمین کی حرکتِ محوری کے رَد میں، ان میں گیارہ ۱۱ محض باطل ہیں، ایک دفع دوم میں گزری اور دس تذییل میں آتی ہیں، ان میں دفع دوم والی اور دو آخر تذییل کی، یہ تین ایجادات فاضل خیرآبادی سے ہیں۔ رہیں بارہ ۱۲، ان میں پانچ کہ یہ بھی زیاداتِ فضلیہ میں جس شے کے ابطال کو تھیں اسے باطل نہ کر سکیں باقی سات کہ ان سے اگلوں کی تھیں اور انھوں نے خود رَد کر دیں، یوں تیئیس ۲۳ کی تیئیس ۲۳ رَد ہو گئیں مگر ہم نے زیاداتِ فضلیہ کی پانچ کو رُخ بدل کر صحیح کر دیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] مثل حکمۃ العین کاتبی قزوینی تلمیذ طوسی شرح حکمۃ العین میرک بخاری ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

انھیں بھی مع مختصر کلام ذکر کردیں۔ و باللہ التوفیق و بہ استعین (اور توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے اور اسی سے میں مدد چاہتا ہوں) وہ دس عقلی تعلیلیں ہیں کچھ اسی رنگ کی جو گزریں اور ہم نے ان کی تصحیح و توجیہ کی، انھیں مقدم رکھیں کہ جنس مقارن جنس ہو اور کچھ خالص اصول فلسفۂ قدیمہ پر مبنی جن کے شافی و کافی ابطال میں بعونہٖ تعالیٰ ایک مستقل کتاب الکلمۃ الملھمہ جدا تصنیف کی یہاں پر حوالہ کافی۔ واللہ الموفق۔

تعلیل اوّل : دو کشتیاں برابر قوت سے چلیں، ایک مشرق ایک مغرب کو، اگر زمین متحرک اور دریا اس کا تابع ہو تو لازم کہ شرقی بہت تیز نظر آئے کہ دو حرکتوں سے جارہی ہے ایک اپنی تحریک ملاح سے دوسری دریا کی حرکت ارض سے ہے، اور غربی بہت آہستہ کہ صرف اپنی حرکت سے جاری ہے اور اس پر معاوقت حرکت شرقیۂ دریا کا طرہ بلکہ چاہئے اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، ہوا کو بھی اسی حرکتِ زمین سے متحرک ماننا نفع نہ دے گا اور شناعت بڑھے گا کہ اب شرقیہ تین طاقتوں سے جارہی ہے اور غربیہ پر دو طاقتیں مزاحم ہیں (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول یہ دلیل ۹۱ کا عکس ہے وہاں ہوا کو تابع زمین نہ مان کر لازم کیا تھا کہ متحرک غربی سے شرقی بہت سُست ہے بلکہ خود بھی غربی ہو جائے یہاں دریا و ہوا کو تابع مان کر یہ لازم کرنا چاہا ہے کہ متحرک شرقی سے غربی بہت سُست ہے بلکہ اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، یہاں بھی اس پر اقتصار کرنا نہ تھا اسی طرح کہنا تھا کہ بلکہ مغرب کو جانے والی مشرق کو جاتی معلوم ہو۔

اقول عکس چاہا مگر نہ بنا، اصلاً وارد نہیں، زمین کو اگر حرکت اور دریا و ہوا کو اس کی تبعیت ہے تو اس میں جہال و اشجار اور یہ کشتیاں اور ان کے اور باہر کے تمام انسان حیوان سب یکساں شریک ہیں تو اس سے ان میں تفاوت نہیں پڑسکتا نہ کہ اس کے امتیاز کا ان کے پاس کوئی ذریعہ، کشتیاں اپنی چال سے

ع پھر شرح حکمۃ العین میں ایک اور دلیل علیل (کمزور) دیکھی جس پر اس نے دربارۂ نفی حرکت اینیۂ زمین اقتصار لیا، قال او تحریك من الوسط حرکۃ اینیۃ یعرض مایعرض لو لم تکن فیہ[1] اھ اقول نعم؛ لولا القسر فان قلت لا یدوم اقول اولا ممنوع و ثانیا فلم تنتف ھو بل دوامھا ۱۲ امنہ غفرلہ

میں کہتا ہوں کہ آپ کی بات اس وقت قابلِ تسلیم ہے اگر قسر نہ ہو (سوال) قسر ہمیشہ تو نہیں رہے گا (جواب) (۱) یہ ممنوع ہے (ہوسکتا ہے قسر دائمی ہو) (۲) حرکت اینیہ سرے سے منتفی نہ ہوئی بلکہ اس کا دوام منتفی ہوا۔ (ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

---

[1] شرح حکمۃ العین

marfat.com

جتنا چلیں وہی محسوس ہوگا، برابر رفتار سے بڑھی ہیں تو برابر فاصلے سے ایک مشرق اور دوسری مغرب کو معلوم ہوگی مثلاً دریا کنارے ایک درخت کے محاذات سے چلیں اور وہیں کنارے پر کچھ لوگ کھڑے ہیں اگر صرف کشتیاں اس مشرقی حرکت فی ثانیہ ۶۰۵ گز میں شریک ہوتیں اور وہ درخت و ناظرین اس سے جدا رہے اور ہر کشتی اس سیکنڈ میں مثلاً ایک ایک گز چلتی تو ضرور ایک ہی سیکنڈ کے بعد دونوں کشتیوں میں ۲ گز کا فاصلہ ہو جاتا اور درخت دونوں سے مغرب کی طرف رہ جاتا، غربی سے ۵۰۵ گز کے فصل پر اور مشرقی سے ۵۰۷ گز پر، اور کنارے کے آدمی غربی کشتی کو بھی اسی تیز چال سے مشرق کو بہتی دیکھتے کہ ایک سیکنڈ میں ۵۰۵ گز اڑ گئی نہ یہ کہ اس کی حرکت محسوس نہ ہوئی، لیکن درخت و ناظرین سب اسی ایک ناؤ میں سوار ہیں جو اسی تیزی سے ان سب کو مشرق لئے جا رہی ہے تو مشرقی کشتی اسی سیکنڈ میں وہاں سے ۵۰۷ گز ہٹی اور غربی ۵۰۵ گز اور درخت و ناظرین ۶۰۵ گز، سب کے سب مشرق کو، تو درخت و ناظرین سے مشرقی کشتی کا فاصلہ صرف ایک گز مشرق کو ہوا اور غربی کا فقط ایک گز مغرب کو، لہذا ناظرین کشتیوں کو دیکھنے سے دور کشتی کے سوار درخت پر نظر سے یہی سمجھیں گے کہ اس سیکنڈ میں دونوں کشتیاں ایک ایک گز برابر چلیں اور یہ کہ شرقی مشرق کو ہٹی اور غربی مغرب کو۔ اس کی نظیر وہ کشتی ہے کہ مثلاً مشرق کو فی ثانیہ دس گز کی چال جا رہی ہے اور کشتی کا طول بیس گز ہے اس کے وسط کے محاذی کنارے پر ایک درخت اور کچھ ناظرین ہیں اس کے محاذات سے دو شخص کشتی کے اندر ایک چال سے فی ثانیہ پانچ گز چلے ایک مشرق ایک مغرب کو، دونوں برابر دو ہی سیکنڈ میں کشتی کے کناروں پر پہنچیں گے اور اگر اپنی چال پر نظر کریں گے اس میں کچھ تفاوت نہ پائیں گے اور یقیناً ایک کشتی کے کنار شرقی پر پہنچا دوسرا غربی پر، تو ضرور وہ مشرق کو ہٹا یہ مغرب کو، لیکن باہر والے ناظرین دیکھیں گے کہ وہ جو مشرق کو چلا ان سے تیس ۳۰ گز کے فاصلے پر ہو گیا کہ وہ سیکنڈ میں تیس ۳۰ گز کشتی بڑھی اور دس گز یہ، اور وہ جو مغرب کو چلا ان سے غربی ہونے کے عوض وہ بھی ان سے مشرقی ہی کو ہٹا مگر صرف دس گز کہ یہ دس گز مغرب کو بڑھا اور کشتی اسے بیس گز مشرق کو لے گئی تو در اصل مشرق کو دس گز جانا ہوا تو ناظرین دونوں کو مشرق میں ہٹتا پائیں گے مشرقی کو تیز مغربی کو سست، یونہی اندر چلنے والے اس درخت پر نظر کریں تو یہی دیکھیں گے کہ وہ دونوں سے مغرب کو رہ گیا مشرقی سے تیس ۳۰ گز غربی سے دس گز۔ اور اگر ان کی چال کشتی کے برابر ہے تو ایک ہی سیکنڈ میں شرقی بیس گز مشرق کو ہٹ جائے گا اور غربی وہیں کا وہیں نظر آئے گا درخت و ناظرین کی محاذات نہ چھوڑے گا کہ جتنا یہ مغرب کو بڑھتا ہے کشتی اتنا ہی اسے مشرق کو لے جاتی ہے، دونوں چالیں ساقط ہو کر محاذات قائم رہی۔ تو وہ جو تم چاہتے ہو یہاں کشتی نشینوں اور ناظرین سب کو محسوس ہوا اس لئے کہ ناظرین اور وہ درخت جس سے سواران کشتی نے اندازہ کیا کہ کشتی کی چال میں شریک نہ تھے بخلاف صورت سابقہ کہ اس

marfat.com

میں برابر ہیں تو کوئی ذریعۂ امتیاز نہیں کشتی کی ذاتی ہی چالیں سب کو محسوس ہوں گی وہیں تو اس کے امتیاز کے لئے وہ ناظرین ہوں جو کُرۂ زمین و ہوا سے باہر ہوں کہ اس کی چال میں شریک نہ ہوں یا اہل زمین کے اپنے ادراس کے لئے اسی قسم کی کوئی ساکن شئے ہو، وہ کہاں، کواکبہ کا بُعد اتنا ہے کہ کشتیوں کی یہ چالیں وہاں ایک نقطہ ہیں۔ سحاب ضرور قریب ہے دو چار ہی میل اونچا ہے مگر وہ خود اسی ناؤ میں سوار ہے بذریعہ ہوا شریک رفتار ہے لہذا امتیاز معدوم اور اعتراض ساقط۔

تعلیل دوم: دو طائر بھی ہوا میں ایک پرواز سے مشرق و مغرب کو اُڑے اگر ہوا بھی زمین کے ساتھ متحرک ہے تو مشرقی بہت تیز ہو جائے اور غربی ہوا میں ٹھہرا معلوم ہو یا بہت سُست، اور اگر نہیں تو لازم کہ وہ مشرقی کو اُڑے غرب میں پڑے۔ (ہدیہ)

اقول یہ کوئی نئی بات نہیں تعلیل سابق اور دلیل ۹۱ کو جمع کر دیا ہے ہوا تابع نہ ماننے پر وہ دلیل ۹۱ ہے جو انکارِ تبعیت پر یقیناً صحیح ہے اور ماننے پر یہی تعلیل اول ہے جو تبعیت مانو تو باطل نہ مانو تو باطل۔ مانو تو اس روشن بیان سے جو ابھی سُنا اور نہ مانو تو کشتیوں پرندوں کی اپنی ذاتی حرکتیں رہ گئیں سرے سے بنائے دلیل ہی اڑ گئے۔ بالجملہ یہ تعلیل علیل کہ ایک شق کے ابطال سے کلیل۔

تعلیل سوم: حرکتِ یومیہ سب سے تیز حرکت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ جسم جتنا لطیف تر اس کی حرکت سریع تر۔ ہوا اجسام ارضیہ سے بہت تیز جاتی ہے تو اس حرکت کا فلک ہی کے لئے ثابت کرنا زیادہ مناسب کہ ہوا و نار سے بھی لطیف تر ہے[علہ] (تحریر مجسطی مقالۂ اُولیٰ فصل ہفتم)، یہ صراحۃً نِری خطابی بات ہے[علہ] (شرح مجسطی)

اقول اس کی نظیر ادھر سے بھی پیش ہوتی ہے کہ اتنے بڑے اجسام کے گھومنے سے چھوٹے جسم کا گھومنا آسان ہے (سعیدیہ)

اولاً مخالف[علہ] آسمان کا قائل ہی نہیں اور لطیف معلوم یعنی ہوا کو شریکِ حرکت مانتا ہے۔

ثانیاً فلک کے الطف ہونے پر کیا دلیل۔ اگر علو کے عناصر میں دیکھ رہے ہیں کہ ہوا لطف اعلیٰ ہے اور یہ ان سے بھی اعلیٰ تو ان سے بھی الطف۔

اقول یہ فلک میں میل مستقیم ماننا ہوگا جو فلسفۂ قدیمہ کی بنا ڈھا دے گا اس کی تصریح ہے کہ

علہ **اقول** اس کی آتی تقریر بھی ہم نے کی، اصل میں اتنی ہی ہے جو حاشیہ آئندہ میں شرح سے آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ

علہ ان اعتراضوں سے کہ اکثر دلائل آئندہ پر بھی آئیں گے یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ تعلیل جس طرح تحقیقاً صحیح نہیں یوں ہی الزامی بھی نہیں ہو سکتیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

فلک جب ثقیل نہ ہو خفیف بھی نہیں۔ اگر کہئے اس کی لطافت یہ کہ نظر نہیں آتا۔

اقول اولاً اس میں نار و ہوا بھی شریک۔

ثانیاً عدم لون نظر نہ آنے کو کافی اگرچہ کتنا ہی کثیف ہو۔

ثالثاً نظر نہ آنا تمھاری جہالت ہے یہ سقف نیلگوں کہ نظر آرہی ہے یقیناً فلک قمر ہے جس کا اسلامی بیان خاتمہ میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ، پھر اصل تعلیل پر۔

ثالثاً و رابعاً در رد اور زیر تعلیل ششم آسان ہیں۔

تعلیل چہارم: جرم لطیف متشابہ الاجزاء یعنی فلک سے حرکت مستدیرہ کی نفی اور جسم کثیف مختلف الاجزاء یعنی ارض کے لئے اثبات خلاف طبعیات ہے (تحریر مجسطی)۔[1]

اقول اولاً ان کے نزدیک فلک کہاں تو نفی بنفی موضوع ہے۔

ثانیاً اجزائے زمین طبعیت میں مختلف نہیں کہ مثل فلک بسیط ہے اور امور زائدہ میں اختلاف جیسے جہال اربال، یہ فلکیات میں بھی معلوم و مشہود کامل و متممات و مدار میں کواکب اور ان کی حرکات و جہات اور جب یہ ان آٹھ افلاک میں منافی بساطت نہ ہوا فلک اعظم میں ہو تو کون مانع۔ عدم علم علم عدم نہیں۔

ثالثاً کون سا طبعیات کا مسئلہ ہے کہ کثافت مانع حرکت مستدیرہ ہے، غایت یہ کہ الطف انسب ہے، تو محض خطابت ہوئی۔

رابعاً ہوا سے نفی ہوئی تو حرکت طبعیہ ارض کی قسریہ پر کیا اعتراض۔

خامساً و سادساً زیر تعلیل ششم،

تعلیل پنجم: فلک میں مبدء میل مستدیر ہے اور زمین میں مبدء میل مستقیم تو دونوں کی طبعیت متضاد کہ اگر زمین حرکت مستدیرہ قسری تو اس میں شریک فلک ہوجائے اور اشتراک ضدین جائز نہیں (تحریر مجسطی)۔ علامہ برجندی نے شرح میں اس پر دو اعتراض کئے:

اول: تمھارے نزدیک فلک پر خرق محال تو کیونکر معلوم ہوا کہ اس کے اجزاء میں میل مستقیم نہیں۔

دوم: کیا محال ہے کہ اجزاء میں میل مستقیم ہے اور کل میں میل مستدیر۔

---

[1] شرح برجندی میں پہلے ہی فقرے کو ایک دلیل ٹھہرایا کہ جرم لطیف متشابہ الاجزاء سے نفی خلاف طبعیات ہے اور دوسرے فقرے کو دلیل سابق کا جزء ٹھہرایا کہ جرم کثیف کے لئے اثبات بیجا ہے۔ ہوا کہ فلک سے کم لطیف ہے وہ تو اجسام ارضیہ سے اشرع ہے تو حرکت مستدیرہ فلک ہی کو انسب انسب اور اظہر وہ ہے جو ہم نے کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

اقول اولاً جب تجزیۂ فلک محال ہو تو محال کی نسبت یہ پوچھنا کہ کہاں سے جانا کہ اس میں میل مستقیم نہیں کیا معنے!

ثانیاً استحالۂ خرق بر بنائے استحالۂ میل مستقیم ہی کہتے ہیں اور اس کا استحالہ فلک و اجزاء دونوں پر ایک ہی دلیل دیتے ہیں اگرچہ وہ مبطل اور ان کے دلائل باطل کلام اس تقدیر پر ہے۔

ثالثاً جزء و کل کی جب طبیعت متحد ہے جیسے زمین و کلوخ، تو مقتضائے طبع کا انجام لازم۔ علامہ سے ایسے اعتراضوں کا تعجب ہے صحیح اعتراض ہم بنائیں۔

فاقول اولاً مخالف فلک ہی کا قائل نہیں، اس میں مبدء میل مستدیر درکنار۔

ثانیاً نہ وہ زمین میں مبدء میل مستقیم مانے، ڈھیلے کا گرنا جذب سے ہے۔

ثالثاً تمھارے نزدیک فلک کی حرکتِ مستدیرہ طبعی نہیں زمین میں طبعی ہو تو متضاد طبائع کا مقتضے! میں اشتراک کب ہو، اور محال یہی ہے۔

رابعاً یہی کہ بفرض غلط باطل ہوئی تو حرکت طبعیہ۔ قسریہ کو اشتراک سے کیا علاقہ۔

خامساً و سادساً و سابعاً عنقریب۔

تعلیل ششم: حرکت میں نئی نئی وضعیں بدلنے کو ہوتی ہے، زمین کو اس کی حاجت نہیں کہ گردشِ فلک سے خود اس کی وضعیں بدل رہی ہیں، فاضل خضری نے اسے نظر کرکے کہا فیہ ما فیہ۔

اقول اولاً مخالف منکر فلک۔

ثانیاً گردش فلک نا ثابت۔

ثالثاً اس میں مبدء میل مستدیر ثابت۔

رابعاً بلکہ ہم نے ثابت کیا ہے کہ اصول فلسفۂ قدیمہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ محال۔

یہ سب باتیں و تعلیل ہماری کتاب الکلمۃ الملہمہ میں ہیں وباللہ التوفیق یہ تینوں وجہیں تعلیل پنجم پر بھی رد ہیں اور اخیر کی دو تعلیل سوم و چہارم پر بھی۔

خامساً حاجت نہ ہونا اس وقت ہوتا کہ فلک و ارض میں اقطاب وجہت و قدر حرکت سب متحد ہوتے ان میں کسی کا اختلاف تبدل وضع میں تبدیل کر دے گا، زمین کو کیا ضروری کہ سب باتوں میں فلک کے

لہ یہ دونوں اعتراض ہم نے حدائق میں دیکھے تھے اور گمان تھا کہ یہ اس کی اپنی جہالاتِ کثیرہ سے ہیں مگر شرح مجسطی دیکھنے سے کھلا وہ آخذ ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

موافق ہی حرکت کرے اور جب کسی بات میں مخالفت کی تو ضروری حرکت فلک سے تبدیل اور طرح کی ہوگی اور حرکتِ ارض سے اور طور کی، پھر استغنار کیوں!

سادسًا فرض کیا کہ زمین موافقت پر مجبور، تو ہم دیکھتے ہیں فلک الافلاک حرکتِ یومیہ کر رہا ہے اور فلک البروج در قول ممثل متفق اقطاب و جہت و مقدر پر ایک سی حرکت ہے، اگر سب سے اختلاف ضرور تو یہ آٹھوں متفق کئے اور اگر بعض سے کافی تو زمین اگر فلک الافلاک کے موافق متحرک ہو تو ان آٹھ کی مخالفت ہے، ان آٹھ کے موافق تو اس ایک سے۔ پھر استغنار کیسا!

سابعًا فرض کیا کہ سب افلاک ایک سے متحرک ہوں اور زمین بھی ان کے موافق پھر بھی زمین کو حرکت سے کون مانع تھا، وہ ذی شعور ہیں جان کر بھی اوروں کی حرکت کو کسی نے اپنے لئے کافی نہ جانا زمین کو کیا خبر کہ اور بھی کوئی اسی حرکت سے متحرک ہے میں کیوں کروں۔

ثامنًا فلک ہی سے وضعیں بدلنا کیا ضرور، کرۂ نار اگر متحرک ہے ہوا و آب تو ساکن ہیں ان سے وضعیں بدلیں گی۔

تاسعًا مخالف کے نزدیک زمین کی حرکت وضع بدلنے کو نہیں بلکہ جذب سے نفرت یا ہر چیز کے کسبِ نور و حرارت کے لئے، جس کی تقریر تجزیہ ۳ میں گزری۔

عاشرہ بلکہ ہم نے الکلمۃ الملہمہ کے مقامِ نہم میں روشن کیا ہے کہ حرکت کے لئے کوئی غرض ہی ضرور نہیں نفس کی حرکت بھی مطلوب طبع ہو سکتی ہے۔

تعلیل ہفتم: جس پر تذکرہ سے آج تک اعتماد ہوا بلکہ طوسی[1] پھر جونپوری نے شمس بازغہ میں ۹۰، ۹۱ دو صحیح دلیلوں کو رد کر کے اسی پر مدار رکھا کہ طبیعت زمین میں میدٔ میل مستقیم ہے جو ڈھیلا گرنے سے ظاہر اور جس میں مبدٔ میل مستقیم ہو نا محال ہے کہ بالطبع[2] حرکت مستدیرہ بری اور ہدیہ میں اسے یوں تعبیر کیا کہ اس میں مبدٔ میل مستدیر نہیں ہو سکتا۔

اقول یہ دلیل بھی[3] نہ الزامی ہو سکتی ہے نہ تحقیقی۔

---

[1] یوں ہی طوسی کے تلمیذ قزوینی نے حکمۃ العین میں دلیل ۹۸ کو رد کر کے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] کاتبی مذکور نے مطلق کہا کہ اس کو حرکت مستدیرہ محال ۱۲ منہ غفرلہ

[3] یعنی تعلیل سوم سے ہشتم تک چاروں تعلیلوں کا بھی یہی حال تھا جیسا کہ ان کے رَدوں سے ظاہر ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

اولاً مخالف میل کا قائل نہیں۔

ثانیاً وہ حرکت مستدیرہ طبعی نہیں مانتا بلکہ جذب شمس و نافریت سے، مقتضائے نافریت پر جاتی تو طبعی ہوتی اور بوقتِ جذب اس کا حدوث منافیِ طبعیت نہ ہوتا کہ حرکتِ طبعیہ حدوث منافر ہی کے وقت ہوتی ہے مگر وُہ بیچ میں ہو کر نکلی، یہ ہرگز مقتضائے طبع نہیں۔

ثالثاً طبعیہ کا رد ہوا قسریہ سے کیا مانع، ۹۰ مبدٔ میل ایک طبعی دوسری قسری کا اجتماع جائز بلکہ واقع ہے اوپر پھینکا ہُوا پتھر دونوں کا جامع ہے۔

تعلیل ہشتم: حرکتِ زمین طبعی وارادی نہ ہونا ظاہر، قسری یُوں نہیں ہوسکتی کہ ان کے نزدیک دائمہ ہے اور قسر کو دوام نہیں، ورنہ وجوہ میں تعلیل لازم آئے۔ فاضل خضری نے اسے بھی نقل کرکے فیہ مافیہ کہا اور علّامہ برجندی نے شرح محسطی میں یُوں تفصیل کی، طبعیہ نہیں ہوسکتی کہ میل مستقیم رکھتی ہے نہ ارادیہ کہ ارادہ کا نفس ہے اور عناصر سے نفس متعلق نہیں ہوتا مگر بعد ترکیب نہ قسریہ کہ ان کے نزدیک ازلی ہے اور قسری کا ازلی ہونا محال، طبعیات میں ان سب پر براہین ہیں، اور عرضیہ نہ ہونا ظاہر، تو زمین کو کسی طرح حرکتِ مستدیرہ نہیں۔ پھر کہا یہ برہان تام ہے۔

اقول اوّلاً نفی طبعیہ کی اس وجہ پر کلام گزرا، ہاں ایک اور وجہ ہے جس پر کلام ہماری کتاب الکلمۃ الملھمۃ میں ہے۔

ثانیاً زمین کا ذات ارادہ نہ ہونا فریقین کو مسلّم ورنہ قبل ترکیب تعلق نفس کا امتناع ممنوع۔

ثالثاً ہیأتِ جدیدہ قائل حدوثِ زمین ہے جیسا کہ یہی حق ہے تو قضیہ دائمہ نہیں فعلیہ ہے۔

رابعاً باطل ہوئی تو ازلیت نہ کہ حرکت۔

خامساً ہمارے نزدیک یہ مقدمہ کہ قسر ازلی نہیں، یُوں حق ہے کہ ازل میں کوئی شئے قابلِ مقسوریت ہو ہی نہیں سکتی کہ عالم بجمیع اجزائیہ حادث ہے فلسفہ اس پر کیا دلیل رکھتا، اس کے رَد میں ہماری کتاب الکلمۃ الملھمۃ کا مقام دوازدہم ہے۔

تعلیل نہم: ان کے نزدیک حرکت غیر متناہیہ ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ خضری نے اسے "قرب" کہا۔

اقول اولاً حرکت کا ابطال نہ ہُوا بلکہ لامتناہی کا۔

ثانیاً وہ ضرور اسے حادث ابدی غیر منقطع اور قاسر کو قوتِ جسمانی یعنی جذبِ شمس ہی مانتے ہیں تو دلیل اگرچہ تحقیقی ہوتی کہ حرکت منقطعہ بارادہ الٰہیہ کا استحالہ ثابت نہ کرتی مگر الزامی تھی

marfat.com

اگر یہ مقدمہ صحیح ہوتا کہ قوتِ جسمانیہ کا انقطاع عقلاً واجب لیکن ہیأت جدیدہ کہ اس کا تسلیم ہونا در کنار فلسفۂ یونان پر بھی ثابت نہیں، اس کے روشن بیان میں ہماری کتاب الکلمۃ الملھمۃ کا مقام ۲۲ ہے۔

نوٹ: تکملہ کے بعد کا صفحہ ہی نہیں ہے، اصل میں یہیں پر ختم ہے۔

---

marfat.com

رسالہ

الکلمۃ الملھمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوھاء الفلسفۃ المشئمۃ

۱۳۳۸

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلٰم علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ آللہ خیر اما یشرکون بل اللہ خیر واعلیٰ واجل واکرم اعوذ باللہ من نزغات الفلسفۃ فما ھوالا فل وسفہ قال الفقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا المحمدی السنی الحنفی القادری البرکاتی غفر اللہ تعالیٰ لہ ما مضیٰ من سیأتہ وما یأتی۔

سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے ساختہ شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت و کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ کے وسوسوں سے۔ وہ تو محض بے عقلی اور حماقت ہے۔ کہتا ہے فقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا سنی حنفی قادری برکاتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں کی مغفرت فرمائے۔

بعونہٖ تعالیٰ فقیر نے رَدِّ فلسفہ جدیدہ میں ایک مبسوط کتاب مسمّی بنام تاریخی

marfat.com

"فوزِ مبین در ردِ حرکتِ زمین" لکھی جس میں ایک سو پانچ ۱۰۵ دلائل سے حرکتِ زمین باطل کی، اور جاذبیت نافریت وغیرہما مزعومات فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحمدہ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہوجائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے مس نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذئیل لکھی جس میں وہ دس دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے ردِ حرکتِ زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں، ان میں سے تعلیل پنجم ۵ یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ہفتم یہ کہ زمین میں مبدء میل مستقیم ہے تو مبدء میل مستدیر محال۔ ہشتم یہ بھی کہ زمین کا دورہ طبعاً وارادۃً نہ ہونا ظاہر اور قسر کو دوام نہیں۔ نہم یہ کہ حرکت زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادیہ، اور زمین ذاتِ ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصولِ فلسفہ قدیمہ کے ازہاق و ابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے تینتیس مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہٖ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہوگیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازیچۂ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذئیل ان مقامات جلیل کے سبب بہت طویل ہوگئی اور اس کی فصل چہارم دُور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمٰن معروف بہ مولوی مصطفےٰ رضا خان سلمہ الملک المنان وابقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو ردِ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخوین یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب ردِ فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری ردِ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز مبین میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل النصاب بعون الملک الوہاب یہ ہے مسمّٰی بنام تاریخی الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوھاءِ فلسفۃ المشئمۃ ۱۳۳۸ھ۔ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفۂ مزخرفہ کی شناعتوں، جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہٖ تعالیٰ عقائد حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم متزلزل نہ ہوں۔ فقیر کا درس بحمدہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلبا کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علوم ریاضیہ وہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی وبس۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللّٰہ فی الارضین معجزۃٌ من معجزات سید المرسلین صلی اللّٰہ تعالےٰ علیہ وعلیہم اجمعین خاتمۃ المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا، تم اپنے علوم دینیہ کی طرف متوجہ رہو

marfat.com

ان علوم کو خود حل کرلو گے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد سامی بعونہ تعالےٰ فقیر نے حساب وجبرو مقابلہ ولوگارثم وعلم مربعات وعلم مثلث کروی وعلم ہیئت قدیمہ وہیأت جدیدہ وزیجات وارثماطیقی وغیرہا میں تصنیفات فائقہ وتحریرات رائقہ لکھیں اورصدہا قواعد وضوابط خود ایجاد کئے۔ تحدثا بنعمۃ اللہ یہ بحمد اللہ تعالےٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ ان کو خود حل کرلو گے۔ فلسفہ قدیمہ کی دوچار کتابیں مطابق درس نظامی اعلحضرت قدس سرہ الشریف سے پڑھیں اورچند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر بحمد اللہ تعالےٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دُور اور اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار ابد قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ سے دوخدمتیں اس خانہ زاد ہیچکارہ کے سپرد ہوئیں، اِفتا اور رَدِّ وہابیہ۔ انھوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اورآج ۴۵ برس سے زائد ہوئے کہ بحمد اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رُخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندۂ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور ان کی قباحتوں، شناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین والاتمکین اہلِ انصاف لادین سے اُمید کہ حسبِ عادت متفلسفہ لِمَ ولا نسلم وانکار واضحات و تشکیک بے ثبات وفارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اَجلہ اکابر ماہرین ابن سینا سے جونپوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رَدّ وطرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ کا شیوہ ہی یہ ہے کہ ؎[1]

ہرکہ آمد عمارتے نو ساخت رفت ومنزل بدیگرے پرداخت

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلاگیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کردی۔ ت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اورصرف دوچار کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۴۵ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو وفضول ابحاث کی حاجت نہیں بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پائیے تو ابن سینا اور اسکے احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

وباللہ العصمۃ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے بچاؤ ہوسکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے، اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔ (ت)

---

[1] گلستانِ سعدی درسبب تالیف مکتبہ اولیسیہ بہاولپور ص ۱۳

marfat.com

اس کی تقریب یوں ہوئی ۱۸ / صفر ۱۳۳۸ھ کو ولد اعز مولٰنا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعلیٰ مدرس عالیہ شہسرام جعلہ اللہ کاسمہٖ ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعوٰی کیا ہے کہ ۱۷ / دسمبر ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کردئے جائیں گے، یہ ہوگا وہ ہوگا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطیل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہوگا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے، اس کے ضمن میں بعض دلائل ردِّ حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا جدا کرلئے اور ردّ فلسفۂ جدیدہ میں بعونہٖ تعالٰی کافل وکافل کتاب فوزِ مبین لکھی اس کی تذییل نے ردِّ فلسفۂ قدیمہ کی تقریب کی جسے اس سے جدا کرکے بحمدہٖ تعالٰی یہ کتاب الکلمۃ الملھمۃ تیار ہوئی، والحمدللہ رب العٰلمین اب ہم اُن مقاماتِ عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق وبہ الوصول الٰی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہوسکتی ہے۔ت)

مقام اول

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مرجح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری وبدیہی۔

یفعل اللہ مایشاء[1] فعال لما یرید[2]۔ اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔ لہ الخیرۃ۔ اختیار اُسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کرلیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر ویکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس فعّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ کے ارادہ کا کیا کہنا۔

اَقُوْلُ (میں کہتا ہوں۔ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ترجح بلا مرجح ہے۔ دو متساویوں

---

[1] القرآن الکریم ۱۴ / ۲۷ [2] القرآن الکریم ۱۱ / ۱۰۷

marfat.com

میں سے ایک خود ہی راجح ہو جائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہۃً واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجح بلا مرجح ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمد للہ کہ افلاک وکواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عزّوجلّ کا مختار مطلق ہونا روشن کر دیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پتھر دے دیا۔ فلسفہ کا اِدّعاء ہے کہ:

(۱) افلاکِ بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد، مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کر سکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ ولہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے کہ وہی نسق واحد پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اُڑے اسکی شکل کُروی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

ع[۵] متفلسف جونپوری نے اپنی ظلمت نازغہ مسمے ظلماً شمس بازغہ کی فصل حیز میں کہا:

وجود الجسم بدون فاعل وان کان غیر ممکن لکن نسبۃ الفاعل الی جمیع الاحیاز علی السواء فلا یمکن تعیین الحیز منہ ما لم یمکن لطبیعۃ الجسم خصوصیۃ معہ[۱]

جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن فاعل کی نسبت چونکہ تمام حیزوں کی طرف برابر ہے لہذا کسی خاص حیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعتِ جسم کو اُس حیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو (ت)

دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص حیز میں پیدا کر سکے جب تک طبیعت ہی کو اُس حیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

کذٰلک یطبع اللّٰہ علٰی کُلِّ قلب متکبر جبار[۲]۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

یونہی مُہر کر دیتا ہے اللہ تعالٰی متکبر سرکش کے سارے دل پر۔ (ت)

---

[۱] الشمس البازغۃ فصل و بالحری ان یبین ان کل مالا یمکن خلو الجسم عنہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

[۲] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجح ہو اور یہ محال ہے۔

فلسفہ ذو سفر اپنے یہ تینوں اِدعاء یاد رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چارہ جوئی کرے ہم اوّلاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پرزے اور اُن کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں، پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرۂ مجوفہ ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قمر کے پیٹ میں چاروں عناصر **فلک اطلس** سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خطِ استواء واقع ہے اسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیرین کو بھی اپنے ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جملہ کواکب اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔

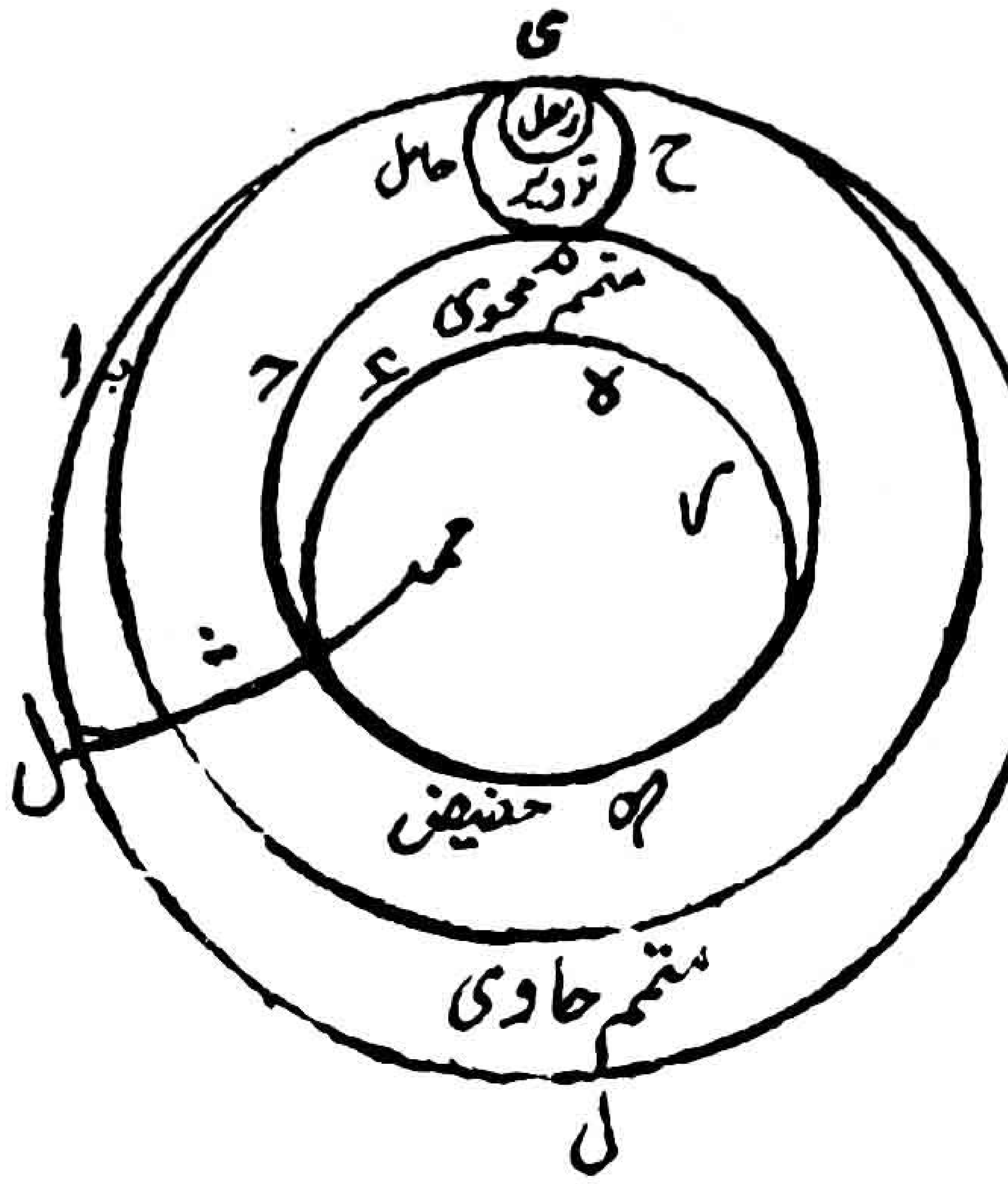
اقول نہیں کہنا جزاف ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں۔ کیا استحالہ ہے کہ اس میں کچھ کواکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کواکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں بلکہ کہکشاں اور نثرہ اور کف الخضیب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سحابی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجرام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح ابر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت، اس کا مرکز اُس سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ۲۲ ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور اگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اُس کا دورہ تھا تمام ثوابت زنگارنگ مختلف اقدار کے اسی میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے ممثلات مرکز و اقطاب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لئے ان کو ممثلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کواکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوئی ہے زیج احد میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عرقوب الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکبۃ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سہیل یمانی نسر طائر جدی الفرقد، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلکہ، یوں ہی فی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

maarfat.com

فرق ہوگا، تو ضرور سب کی جُدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف۔

فلکِ زحل، اس میں پانچ پُرزے مختلف۔ الشکل ہیں ا ء ممثل مرکز س پر ہے کہ مرکز عالم ہے۔ اس کے ثخن میں ح ب سطح حامل مرکز ہ پر ہے کہ مرکزِ عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محدب و مقعر متوازی ہیں ا کا متوازی ء ہے اور ب کا متوازی ح، لاجرم اس حامل کے سبب ممثل میں دو کلیاں بچیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے، اوپر کی کلی ا ب نقطہ آ ء ح ی پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے اسے متمم حاوی کہتے ہیں اور نیچے کی کلی ج ء نقطۂ حضیض ک پر پتلی اور پھر م تک چوڑی ہوتی گئی ہے ثخن حامل ح ب میں ح تدویر



ہے یعنی ایک مستقل کُرہ کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں اور ایک کنارے کو جوف ہے اس جوف میں ط کوکب مثل زحل مرکوز ہے متمم حاوی و محوی کی چال جہت و قدر و مرکز و قطب میں وہی ممثل کی چال ہے ہر روز ۸ ثالثے کہ اس کے محدب و مقعر انھیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز ۲ دقیقے ۳۵ ثالثے تدویر کی ۵۷ دقیقے ۷ ثانیے ۴۴ ثالثے۔

فلکِ مشتری، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے ۱۶ ثالثے تدویر ۵۴ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثالثے۔

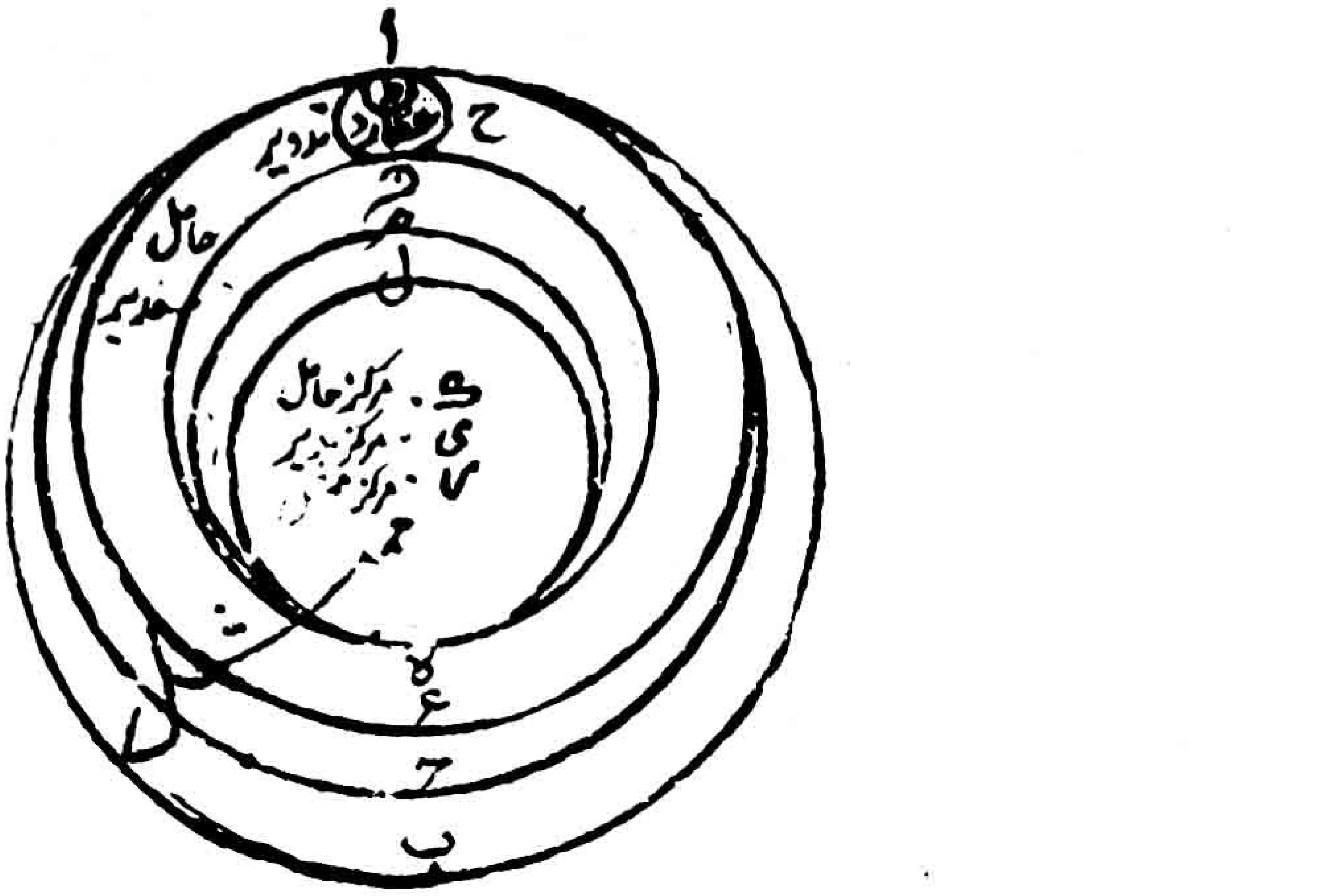
فلکِ مریخ، حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے ۴۰ ثالثے تدویر ۲۷ دقیقے ۴۱ ثانیے ۴۰ ثالثے باقی سب باتوں میں بدستور۔

فلکِ شمس، اس میں چار پُرزے ہیں، شکل وہی ہے جو گزری۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو۔ حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں۔ اس کی چال روزانہ ۵۹ دقیقے ۸ ثانیے ۲۰ ثالثے۔ باقی بدستور۔

فلکِ زہرہ، سابق کی طرح پانچ پُرزے، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۳۶ دقیقے ۵۹ ثانیے ۲۹ ثالثے۔ باقی اُسی طرح۔

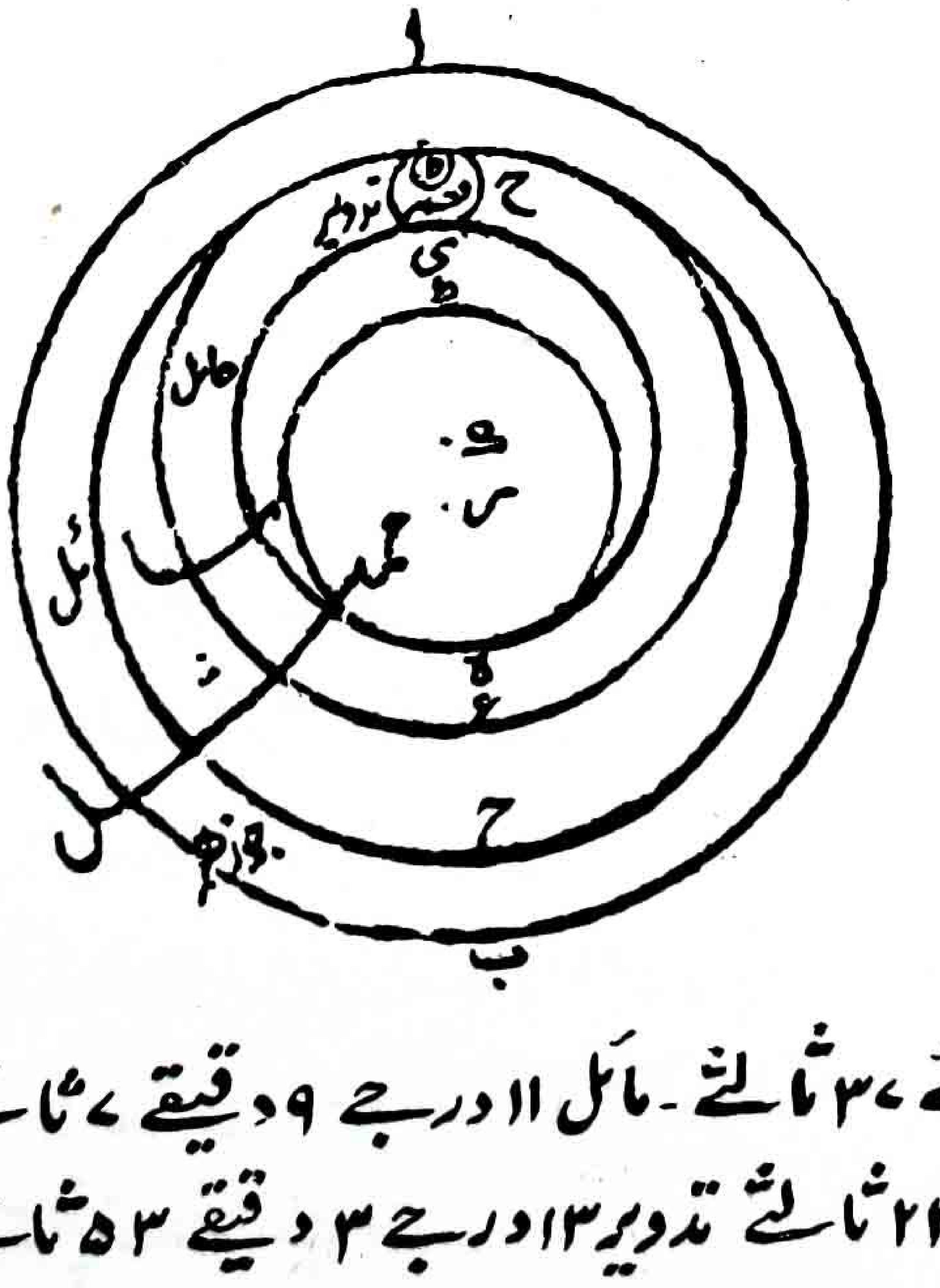
فلکِ عطارد، سات پُرزے ہے۔

marfat.com



ا ل ممثل مرکز س پر کہ مرکز عالم ہے ا م مدیر مرکز ی پر اس کا متمم حاوی، ب ح محوی ل م۔ ا ہ حامل مرکز ک پر اس کا متمم حاوی ح ع محوی م ر ا ہ حامل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد ممثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانئے ۳۲ ثالثے مدیر مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے ۲۴ ثانئے ۷ ثالثے۔

فلک قمر، چھ پُرزے ہیں ا ط ممثل مرکز س پر، ب ح جوزہرہ ح مائل تیز مرکز س پر۔ متمم حاوی ع ج محوی ط ی۔ ہ ع حامل مرکز ک پر۔ ح تدویر ط قمر ممثل بدستور۔



جوزہر ۳ دقیقے ۱۰ ثانئے ۳۷ ثالثے۔ مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانئے ۳۴ ثالثے حامل ۲۴ درجے ۲۲ دقیقے ۵۳ ثانئے ۲۲ ثالثے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانئے ۵۶ ثالثے، یہ تمام حرکات

marfat.com

مثل منطقۃ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطارد جوزہرہ مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقہ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے خمسہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ[۱۴] پرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروح تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) **اقول** مادۂ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقتضی تھا کہ افلاک مثل زمین کرۂ مصمتہ بے جوف بنتے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضاء طبع بسیط نے کس بناء پر کیا جس سے محدب و مقعر دو سطحیں متباین بالنوع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالنوع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن، اگر کہئے بنتا تو یونہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اقول یہ مانع خارج سے ہے تو قسر ہوا، ایک تو افلاک پر قسر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہئے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اقول مادہ متحیز بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیز ہوگا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہوسکتی، کما نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اُس وقت تحیز ہیولٰی کہاں، اگر کہئے مادہ میں اسی کھکل شکل کی قابلیت تھی۔

اقول، اوّلاً مادہ باعتبار اشکال لوح مادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہرگونہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہونگی فلک پر کہ استحالۂ خرق والتیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تحدید کی جہت سے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام پنجم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انھوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہوسکتی۔

(عا ۲) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھومے یا ممثلات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء عا۲ نے تین مہمل تحکمات سے دیا:

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبداء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔

اقول، اولاً یہ بداہۃً نرے تحکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے، دوسرے سے ابا نہ، سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، و من ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعوٰی کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہائے نے افلاک کلیہ کو دیکھا انھیں مختلف بالمادہ مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پائی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں ممثل و خارج کی۔ فلک علویات و زہرہ میں تین تین ممثل و حامل و تدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جوزہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکتِ وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گزرا۔ اور دو فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں ممثل و حامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شک نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کدھر سے آئی۔ یونہی تعلق و تشبّہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکر، حالانکہ سب پرزوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی چہ۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق و تشبہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکا غربیہ سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا غربیہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبّہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں؟ بر تقدیر اول اسے وجہِ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

عا۱ مواقف وموقف رابع اول فصل دوم قسم اول مقصد دوم ۱۲ منہ غفرلہ

عا۲ مثل صدرا وغیرہ ۱۲ منہ

حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے، باقی آٹھوں افلاک کلیہ اقطاب و محاور و مناطق و جہت و قدر حرکت سب میں متوافق ہیں۔ یہ تشبّہ کیسا تبیین حرکت میں مفارقات سے تشبہ یہ کھاتے ہیں کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعۃً حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلتے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل تو ہو جائیں اگرچہ علیٰ وجہ التعاقب۔

اقول، اولاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدّل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبّہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثاً فرض کر دم کہ تبدیل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معاً ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہو کر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

رابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انھیں کھائی ہوئی کھوئیوں ہی کو پھر دُہراتا ہے۔ اگر اُس قدر اوضاع تبدّل سے تشبّہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کر کے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دُہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبّہ حاصل ہو چکا۔ اب تجدّد و تغیّر نرا تباین رہ گیا، اور اگر اُن سے تشبّہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہو جائے گا۔ نامحصل تشبہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہو جائے گا، اوّل تو یہ خود باطل، اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہو گئی۔ اب تھمنا واجب تھا۔

خامساً قطع نظر اس سے کہ نامحصل کبھی خود محصل کیونکر ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبہ کبھی حاصل ہو سکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو ممتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہو سکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اوّل، تو حرکت باطل ہوتی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

marfat.com

ہو جائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکت فلک منقطعہ نہیں، بالجملہ یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہر حال حرکتِ فلک باطل۔

سادسًا مفارقات تجدّد و تغیّر سے بری ہیں تو ان سے تشبّہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیّر و بے قراری میں۔

سابعًا مانا کہ یوں بھی کوئی تشبّہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مرجح ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامنًا بلکہ تشبّہ بالسکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیّر سے جُدا رہا اور حرکت میں اسے اصالۃً تشبّہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ خرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصالۃً ان موہوماتِ ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موہومات کو بھی، تو وہی راجح تھا۔ یہ ترجیح مرجوح ہوئی۔ اس کی تحقیق مقام پنجم میں آتی ہے ان شاء اللہ۔

تاسعًا اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائمًا التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاشرًا یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلك عشرة كاملة (یہ پوری دس ہیں۔ ت)

(۳۳) وضعیہ کے لئے تعیینِ قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔[1]

اقول جو عظیمہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیمے ممکن، تو یہ غیر متناہی در غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کیونکر ہوئی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔[2]

---

[1] مواقف محل مذکور ۱۲ منہ۔

[2] یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جونپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے۔ تخصیص قطبین و منطقہ کا چاک رفو کرنے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرۂ فلک نے یہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

marfat.com

اقول نفس کے فعل کو استعداد مادہ درکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کردے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبعہ محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عزّ وجل سب سے اعز و اعلیٰ ہے، فما لکم لا تؤمنون (تمھیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) بر تقدیر اول یہ استعداد یہیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آش درکاسہ کہ ترجیح بلا مرجح لازم طوسیؔ[1] نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل بتا چکی کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے تو ضرور اس میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین وجہت وقدر وحرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، گو ہمیں نہ معلوم۔

(رد) اوّلاً **اقول** قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۶۱ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول جواب تو ابھی سنو گے مگر تف ہے ان کے ادعائے علم وحکمت پر کہ فلک کیلئے یہ اعتقاد رکھیں اور خالقِ افلاک عزّ جلالہ کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفۂ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کرسکتا۔ اسی مستشرق جونپوری نے لا یمکن منہ[1] کہا ہے۔

ان لھم ولادعائھم العقل فضلا من ادعائھم الاسلام۔

ان کا دعوٰی عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ دعوٰی اسلام۔ (ت)

[1] نقلہ السیالکوتی فی حاشیۃ شرح المواقف ۱۲ منہ۔

اس کو سیالکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] الشمس البازغۃ فصل وبالحری ان یبین ان کل مالایمکن خلو الجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

marfat.com

اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً مبدء میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے تخلف ہوسکتا ہے (سید شریف)۔

اقول نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبدء میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیالکوٹی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔

اقول دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کرینگے کہ فلک پر قسر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناط حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ یہاں مفقود۔

ثالثاً اقول تخصیص قطبین و قدر وجہت مادہ کرے گا یا صورۃ جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل یا اجنبی ان پانچ میں حصر قطعی ہے اور پانچوں باطل، اوّل وسوم بوجہ بساطۃ، دوم وچہارم بوجہ استوائے نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قسر۔ جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

رابعاً اقول مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کردیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کرچکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور مندفع ہے گو ہمیں نہ معلوم ہو، یہ ہے منطق میں اُن کا عمر گنوانا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴ ثانیے ۵ ثالثے ۲۶ رابعے میں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہئے فلک کی حرکت ارادیہ ہے اُس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلا حرکت وصول ہوسکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویق ہے اگر کہئے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول ضرور ہوتا اور تمھیں اُس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع بے اس کے ناممکن کہ نفس ارادہ کو مخصص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل،

marfat.com

اگر کہئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول کیوں اُلٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اُسی کی حرکت سے ہُوئی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کر و اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ حرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منطقہ پر کون حامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہُوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ اگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معیّن کیا، وجہِ تعیین کیا ہے، مادّے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اُس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انھیں نقاط کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثوابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے نہیں ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً شعری یمانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ یمانی، نسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ، تو یہ سوال کہ در ون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کواکب کو حرکتِ کل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکر نہ ہوئیں۔

marfat.com

(۱۵) **اقول** ستارے ذی لون ہوئے کہ نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) **اقول** ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔

(۱۷ تا ۲۴) **اقول** ۷ سے ۲۴ تک آٹھوں سوال ساتوں سیاروں پر بھی وارد ہیں۔

(۲۵) **اقول** ایک ہی فلک کے پرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔

(۲۶) **اقول** فلک عطارد و قمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔

(۲۷) **اقول** ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) **اقول** ہر حامل اور اس کے دونوں متمموں کے مخصوص دل میں جن سے کمی بیشی غیر متناہی وجوہ پر ممکن ہے، حامل جتنا چوڑا ہوتا متمم پتلے ہوتے و بالعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی، تو کہئے عامل کی تدویر جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی کیوں نہ ہوئیں۔

(۲۹) ہر متمم میں ایک طرف رقت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب ثخن میں اختلاف جائز تو شکل میں کیوں منع، تو کیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل کُروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ دو فعل مختلف بالنوع نہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلفہ ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو متمموں کے ثخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا۔ علامہ سید شریف قدس سرہٗ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عدسی یا شلجمی ہونے میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہوگا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف ثخن سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل کُروی بھی ہونا باطل ہوا اور یہ تمام ہیئات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد ثخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحدہ سے مادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلامرجح میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار، وہ نہ بسیط کا مادہ ہوسکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانب حضیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۸ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

رابعاً یہ فلاسفہ اپنی ہیأت میں ہر متمم کی انتہاء ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حضیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین انواع ہیں۔

خامساً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت ابعاد و تلاقی نہایات سے خود ہی پیدا ہوجائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہونی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلامرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجمی کروی مثلث مربع مخمس حتی کہ متمموں کی طرح ہیأت مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ وتشہد دل قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مفر نہیں پاسکتے۔ وللہ الحجۃ البالغۃ۔

سابعاً سب درکنارہ کرہ مجوف و بے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۳۵ مجوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار، اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(**۳۰**) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم وبیش کیوں نہ ہوسکی (مواقف) اگر کہئے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول، **اولاً** اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھر دے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنارے پر

marfat.com

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہوسکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ کلیان پُرزے حاملوں میں یہ غار جن میں تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کواکب ہیں کیونکر بنائے یہ مختلف افعال کدھر سے آئے (مواقف وغیرہا) اس کے چار جواب ہوئے:

(ا) سب سے بالا سب سے نرالا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب نرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان نرے ہموار سپاٹ ہیں، نہ کوئی پرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر اور کیا جواب ہوسکتا۔ جونپوری بیچارہ اسے نقل کرکے اس کے سوا اور کیا کہے لا انہ یدل علی الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی روئیش ببیں حالش میرس (یعنی اس کا چہرہ دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا منظور مگر فاعل مختار عزجلالہٗ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے فاعل مختار مان لیا مگر جحود وانکار برقرار، ان کی سنئے۔

(ب) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہوسکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی) افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گا یا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرفہ باطل ومردود۔ لاجرم جونپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر چولیں اکس گئیں۔[۵]

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صور نوعیہ فائض ہوئیں۔ اور بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے خارج رنگ برنگ کرکے فلک کے جرم سے الگ کرلئے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو اچاہئیں اور حامل وخارج غیر مرکز پر تھے تو تمموں کی کلیان آپ ہی ضرورۃً پیدا ہوئیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی نہ کٹا۔

---

[۵] بمعنی النقص ۱۲ الجیلانی

marfat.com

اولاً جب مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔

ثانیاً اقول پھر مادہ متشابہ میں سے ہر ٹکڑا ایک صورت نوعیہ کے لئے کس نے خاص کیا ہر صورت اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہوا کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف) اور اس پر وہی رد ہے جو جواب ب پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہٗ سُنّی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و قلم نے اسے بخوشی قبول فرمالیا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اُس وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جونپوری کے دل سے پوچھو کہ آرے چل گئے

فبنی قصرا وهدم مصرا و بطل الدلیل وانثلم اصول کثیرة۔ — تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا، دلیل باطل ہوگئی اور بہت سے اصول کمزور ہوگئے (ت)

(د) جونپوری نے اُن سب جوابوں کو رَد کر دیا اور اقرار کر دیا کہ یہ سوالات بہت ٹیڑھی کھیر ہیں اور یہ کہ فکریں ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ اُن سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ دَم پر بَن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جونپوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے نفخ کے بعد اُپجے ہو تمھیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقتِ بشری یہاں فاتر ہے پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کُرے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوئی کہ اُن میں بعض بعض کے جوف میں ہوں اور بعض بعض کے ثخن میں، اور جو ثخن میں ہوں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہوں کچھ نہ ہوں۔ ناچار آپ ہی اُن میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح بے جوف ہوتے تو جس طرح اُن کے جوف دار ہونے سے قوّتِ فعل میں تکثّر نہ ہوا یونہی اُن غاروں اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہیے کہ سب کی سطح کروی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پُرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کسر و انکسار پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج تدویر متمم ان میں ہر پُرزہ بسیط ہے، انتہی۔

اقول عجز کی شامت دیکھی کیا کیا انکھی بلواتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دُھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو استعفا دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پُرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں، وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

marfat.com

ثالثاً جوف دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گویا وہ مسلم ہے حالانکہ اُس پر بھی وہی رَد ہے۔ ہم نے آغازِ کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوف نہ ہونا ہے وہ جونپوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

رابعاً ہاں عنایتِ الٰہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزا کی نسبت مختلف عنایات پھر عنایات کی تعیین مقادیر کی تعیین مواضع کی تعیین وغیرہ وغیرہ سب بپابندی استعداد ہیں یا بطور استبداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا، اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہر ڈھا دیا، تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ یہ تخصیصیں فاعل کی طرف سے ہیں تین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ اللہ، اللہ عزّ وجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ ہچکیاں لو دم توڑ دو ان کہیاں یولو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چبا چبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہر ڈھے جائے گا،

جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما و علوا۔[1] — اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

خامساً جونپوری وہی تو ہے جس نے فصل حیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کر سکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے کر رہا ہے ؎

نے فروعت محکم آمد نے اصول — شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہیے۔ ت)

جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، بالجملہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد للہ رب العٰلمین ○ وخسر هنالك المبطلون ○ وقیل بعدا للقوم الظالمین ○ اُف لکم ولما تعبدون من دون اللہ بُہِتُّم وتِہتُم ثم لا تؤمنون و — اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا وہاں خسارہ ہے۔ اور فرمایا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ تُف ہے تم پر اور اُن بتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا پُوجتے ہو۔ تم لاجواب ہوگئے اور فضول باتوں میں مشغول

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/ ۱۴

marfat.com

تعترفون ثم لا تنتصرفون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنك رحمة انك انت الوھاب ، وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولانا محمد و اٰلہ وصحبہ بغیر حساب ۔ اٰمین !

ہو گئے تو پھر ایمان نہیں لاتے ہو۔ اور اعتراف کرتے ہو پھر باز نہیں آتے ہو۔ اے رب ! ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تُو نے ہمیں ہدایت دی، اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بیشک تُو ہی بڑا دینے والا ہے۔ اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر لغیر حساب کے۔ اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ ھل من خالق غیر اللہ[1] (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ت) بحمد اللہ تعالٰی فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شئے عقل اوّل کا موجد جانتے ہیں، باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن۔ یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر و فلک قمر بنائے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہِ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے، دو حرف مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہِ ایمان سے یہ کانٹا بھی باذنہٖ عزوجل صاف ہو جائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سُجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدّدِ جہات بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شئی صادر ہو سکتی دوسری کسی شئی کا اُس سے صدور محال، اور واجب تعالٰی ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی ہیچ۔ وہ خبثاء اپنے اس مطلب پر

---

[1] القرآن الکریم ۳۵ / ۳

marfat.com

دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لِمَ و لا نسلم (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعوی و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضر تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں اُن کا دعوٰی اور اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولیٰ عزّ وجلّ اپنی خالقیت میں اس سے منزّہ و متعالیٰ ہے تو اس دعوٰی سے نہ خالقیت دیگر اشیاء اس سے مسلوب ہوسکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت۔ قریب تر راہ وہ ہے کہ انھیں کی جُوتی انھیں کا سر ہو۔ خبثاء سے پوچھا گیا کہ عقل اوّل بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دوٗ بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل[1] ثانی اور فلک[2] تاسع کا مادہ اور اس[3] کی صورت اور اس[4] کا نفس مجردہ اور نفس[5] منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں نرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہٖ۔ بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دوٗ جوہر دھرے ہوئے ہیں۔ ہیولٰی و صورت انھوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبدأ اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ، نہ، نہ الیٰ آخرہ۔ خبثاء کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجدِ متعدد اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اُس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تتمیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و تجہیل پھر حقیقت واقعہ کی تبیین و تسجیل کرکے بعونہٖ عزّ وجلّ آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعوی الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے،

ع سے ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر و کافی کلام کردیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہٖ تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الٰہیہ میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب و متحیر ہیں۔ و باللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

وباللہ التوفیق۔

اوّلاً اقول عقل اول میں ایک جہت اوزچ رہی وہ اس کا تشخص اس جہت سے ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔

ثانیاً اقول فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں

ع۵ علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں مؤثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات مؤثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لئے علت میں خصوصیت جداگانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوئی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جزء علت، اب اس کے صدور میں کلام ہوگا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاصروں میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی گئی۔

اقول اوّلاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض، اب بھی محال ہوگیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعاً حاصل، ذات من حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث ھی ھی نہیں تو دو جہتیں اب بھی حاصل اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہو نہ رہا فافہم۔

ثانیاً فائدہ جلیلہ : اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالٰی سے ہے۔ ت) ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہوگیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علت فاعلی ومفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم ذات مجعول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے، تقرر خود بھی ایک لازم ذات ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجعول ذات ہو اپنے نفس پر دو یا تین مرتبے مقدم ہو لاجرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے اگر ذات مجعول ہے یہ بھی بعینہ اسی جعل سے مجعول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات، ان کا جعل جداگانہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زاید ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معیّن کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب بھی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثاً اقول جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی سہی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوئیں یونہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کہ یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناہی کا دو حاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناہی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کٹا۔

رابعاً اقول جب عقل اوّل میں چھ[۶] جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجئے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو دو[۲] جہت کے وصل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان و وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہات کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ[عہ] جہتیں حادی ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں، نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزّ و جل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاباً یا اختیاراً مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضۂ وجود میں جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علّت احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عشرہ اعنی ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفر لہ۔

عہ ا۔ ب۔ ج۔ د۔ ہ۔ و۔

marfat.com

پندرہ[1] ثنائی، بیس[2] ثلاثی، پندرہ[3] رباعی، پانچ[4] خماسی، ایک[5] سداسی، جملہ ساٹھ ہر وجہ پر ایک شئی صادر ہو۔ اس پر ساٹھ وجہیں اور بڑھیں گی۔ یعنی ہر ایک کی مصدریت ان ۶۰ میں وجوہ اجتماع لیجئے۔ پھر ان وجوہ اجتماع کی اُن پہلی وجوہ اجتماع سے وجوہ اجتماع لیجئے۔ اور اس مبلغ کی قدر مصدریتیں بڑھائیے پھر اُن میں یہی اعمال کیجئے اور ان کی مصدریتیں لیجئے یہ سلسلے قطعاً غیر متناہی ہوں گے تو ایک عقل اول سے تمام دنیا کی غیر متناہی چیزیں صادر ہوسکیں گی تو ثابت ہوا کہ نو عقلیں محض لغو ہیں۔

خامسًا بھلا عقل اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بنا گئی عقل ثانی کے سر گنتی کی دو[6] دیکھ لیں، عقل ثالث و فلک ثامن، یہ نہ دیکھا کہ فلک ثامن میں کتنے ستارے ہیں۔ یہ کروڑوں وجہیں وہ کس گھر سے لائے گی (مواقف)۔

اقول مجازفین یورپ کہتے ہیں کہ ہرشل کی بڑی دوربین سے دو کروڑ ستارے گن لئے ہیں اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں پھر ہر ایک کے لئے تعیین قدر تعیین محل تعیین لون ثوابت دو ہی کروڑ ہیں تو آٹھ کروڑ صادر تو یہی ہوگئے۔ پھر اُن کی حرکات مختلف ہیں تو ان کے لئے تدویریں ہیں ان تدویروں کی تعیین قطر تعیین موضع یہ کتنے کروڑ ایک عقل ثانی کے سر ہوئے۔ علامہ تفتازانی نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کہ فلک ثوابت کا مبدء عقول کثیرہ ہوں۔

اقول (۱) اُن کے مزعوم کا رد اور اُن کے ظلم کا بیان ہے کہ اپنی مخترع عقول سے جو کچھ جائز مانتے ہیں حق عزّ و علا کو معاذ اللہ اس سے عاجز جانتے ہیں۔

---

[1] اب۔ اج۔ اد۔ اہ۔ او۔ بج۔ بد۔ بہ۔ بو۔ جد۔ جہ۔ جو۔ دہ۔ دو۔ ہو۔

[2] ابج۔ ابد۔ ابہ۔ ابو۔ اجد۔ اجہ۔ اجو۔ ادہ۔ ادو۔ اہو۔ بجد۔ بجہ۔ بجو۔ بدہ۔ بدو۔ بہو۔ جدہ۔ جدو۔ جہو۔ دہو۔

[3] ابجد۔ ابجہ۔ ابجو۔ ابدہ۔ ابدو۔ ابہو۔ اجدہ۔ اجدو۔ اجہو۔ ادہو۔ بجدہ۔ بجدو۔ بجہو۔ بدہو۔ جدہو۔

[4] ابجدہ۔ ابجدو۔ ابجہو۔ ابدہو۔ اجدہو۔

[5] ابجدہو ۱۲ منہ غفرلہ

[6] ص ۱۳۳۸ ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

(۴) مصدریتوں میں ہماری تقریر سُن چکے، اب عقول غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئینگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدء عقل واحد با عتبار جہات نامحصور ہو آخر میں خود رد فرمایا کہ عــہ واقع کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعاً میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادساً اقول اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضۂ وجود۔ بہرحال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلوب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزّوجل کے لئے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجِد و موجَد میں تغایر قطعاً لازم، تو جب تک موجِد پر سلب موجَد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

سابعاً اقول خود بھی صفات الٰہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعاً لابشرط شئی وبشرط شئی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتبارات سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لابشرط شئی کا کیا نہیں اگر اُسے لابشرط شئی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئے کا مرتبہ لیا کہ اُسے قادر بنائیں اور واجب میں لابشرط شئی کا کہ معاذاللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

ثامناً اقولُ خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں مؤثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضۂ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو ولہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالےٰ میں وہ خصوصیت اس کا ارادۂ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ھی ھی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا۔ جیسا اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکثر معلومات سے

عــہ یہ جواب بنگاہِ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کر کے آخر میں خود علامہ نے اسکی طرف ایماء کیا ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

اُس میں تکثر نہ ہوا فانّٰی تؤفکون[1] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ت)۔

تاسعًا اقول خود ہزاروں چیزیں عنایتِ الٰہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوف افلاک میں پُرزے تداویر کواکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الٰہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر مؤثر باصدور کثیر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فانّٰی تصرفون[2] (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ت)

عاشرًا اقول حقیقتِ امر یہ ہے کہ مرتبۂ وحدت محضہ مرتبۂ ذات ہے اور مرتبۂ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزّوجل ایجاب سے منزّہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ خالق بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم وقدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبۂ صفات میں، اور مرتبۂ صفات اس وحدتِ محضہ کا مرتبہ نہیں فانّٰی تسحرون[3] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ت)

حادی عشر اقول یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لایصدر عنہ الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل ومتناقض ہے کلام مؤثر من حیث ھو مؤثر یعنی موجد ومفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضۂ وجود کرے اس کا فاعل وموجد بنے نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات وتقرر ووجود وتعین اور وہ خصوصیت سب قطعًا اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو مؤثر من حیث ھو مؤثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا وصف عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شیئ صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور وعدم صدور کی بحث، نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول ویسا واحد اگر ہو گا[ع] بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط وتعریہ میں کہ خارج میں

[ع] اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایما ہوا کہ موضوع میں نفس ذات من حیث ھی ھی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التاثیر جو امور شرائط تاثیر ہیں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقینًا طلوع شمس کا لحاظ ہے۔ اور بارہا اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہر گونہ خلط وتعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ جب مؤثر من حیث ھو مؤثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کروگے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

[1] القرآن الکریم ۶/ ۹۵ و ۱۰/ ۳۴ و ۳۵/ ۳ و ۴۰/ ۶۲ [2] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۲ و ۳۹/ ۶
[3] ۲۳/ ۸۹

marfat.com

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بداہۃً محال، تو تمہارے دعوٰی کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا' یہ **اوّلاً** مبحث سے بیگانہ **ثانیاً** خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شئی کا بھی موجد نہیں ہوسکتا تو الّا الواحد کہنا حماقت خصوصًا حضرت عزت عزت عزتہ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الٰہ نہیں اور جو الٰہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل وخالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا - طرفہ یہ کہ اُنھیں مان کر بھی اُن کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان سُن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی وذٰلک جزاؤ الظّٰلمین[1] (اور ظالموں کی یہی جزا ہے ۔ت)۔ الحمدُ للہ! فلسفۂ مزخرفہ کی الٰہیاتِ باطلہ سے انھیں دو[2] مسئلوں کا رَد تمام ارکانِ فلسفہ کو متزلزل کر گیا - اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہام خیالاتِ خام یا حساب وہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیأت کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں ۔

وذٰلك فضل اللّٰه علینا وعلی الناس ولٰکن اکثر الناس لا یشکرون ۔ ربّ اوزعنی ان اشکر نعمتك الّتی انعمت علیّ وعلٰی والدی وان اعمل صالحا ترضاہ واصلح لی فی ذریتی انّی تبت الیك وانا من المسلمین، والحمد للّٰه ربّ العٰلمین ٥

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے ۔ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تُو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے میری اولاد میں صلاح رکھ ۔ میں تیری طرف رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں ۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے ۔(ت)

مقام سوم

فلک محدد جہات نہیں ۔ **اقولُ** اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں نفس تحدید پر کلام کریں ۔ دلیل ۰۸ میں گزرا کہ فوق وتحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

---

[1] القرآن الکریم ۵/ ۲۹

تحت یقیناً مرکزِ زمین سے محدود، اب فوق کے لئے تلاش تحدید جزاف و مردود، فلسفہ قدیمہ نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق[ع۱] موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو[ع۲] دلیلیں دیتی ہے؛

اوّل تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔

اقول ہر ثقیل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالبِ قُرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفت اس سے طالبِ بُعد، اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالبِ فوق ہے نہ یہ کہ فوق کوئی خاص شیئ متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب[ع۳] پر اظہر کہ ہوا کا حیز طبعی مقعر کرۂ نار ہے تو ہوا اپنی خفت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی

ع۱ اعترضه فی شرح حکمة العین بان الجهة نهایة امتداد الاشارة والامتداد موهوم فلایکون طرفه الا موهوماً[۱] اقول لم یفرق بین ما تنتهی الاشارة الیه وما تنتهی به الطرف هو الثانی والجهة من الاول الا ترٰی انا اذا اشرنا الٰی زید فانما انتهت الاشارة الٰی زید ولیس طرفها بل طرفها نقطة موهومة اٰخر ذٰلك الخط الموهوم ۱۲ منه۔

اس پر شرح حکمۃ العین میں اعتراض کیا ہے کہ جہت تو امتدادِ اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں اور امتداد موہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی موہوم ہی ہوگی **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) اس نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اسکے جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ کی انتہا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا آخر ہے۔ (ت)

ع۲ یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کاتبی کی حکمۃ العین میں بھی ملیں، یہاں شراح ومحشین نے جو نقض و ابرام کئے ہم ان کے نقل و تزییف سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ

ع۳ جونپوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہو جائیں ۱۲ منہ

---

[۱] شرح حکمۃ العین

marfat.com

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہوگا وہ اس سے اخف ہے لہٰذا اس سے زیادہ بُعد عن التحت کی طالب ہے وبس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دواماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدب فلک الافلاک ہو اور نار اُس کی طالب اور افلاک پر خرق محال، تو نار داماً اپنے کمال سے محروم رہے، بلکہ جملہ عناصر سوا اُس ذرّۂ زمین کے جو مرکز پر منطبق ہے کہ دو طالب محدب ہیں دو طالب مرکز، اور اپنے مطلوب تک اُس ذرّے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ حسّیہ ہوتا ہے۔ **اقولُ** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی شئ خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو **اولاً** اوّل نزاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو بتارہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا زور کہیں رُک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وُہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جاکر فوقیت تمام ہوگئی۔ اور اسلامی اصول پر تو اُس کا بُطلان اظہر من الشمس ہے قدرتِ ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقیق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کُرسی اس کے اوپر حاملانِ عرش اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام المکاشفین شیخ اکبر قدس سرہٗ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور یہ زعم کہ کُرسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔

رابعاً بعینہٖ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال[ع] کا طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارۂ حسّیہ ہوسکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

ع **اقولُ** غیر شاعر اشیاء میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہوسکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام تصعیدِ رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائیہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے اجزاء رطبہ و یابسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کُھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ اُڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

marfat.com

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہیئے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا محدد بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جُدا ہوں گے، تو ہر ذرّے کے اعتبار سے ایک ایک کُرہ محدد چاہیے جس کا مرکز وہ ذرّہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور رہنے گی جب بھی نہیں کہ جب ان کُروں کے مرکز مختلف ہیں محدب ایک نہیں ہو سکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قسر کے لئے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی[1] کے

[1] عبر من دعواھم ھذہ فی الھدیۃ السعیدیۃ بان الذی لیس فیہ مبدء میل طباعی لا یمکن ان یتحرک بقسر[1] اقول وھو خطاء فان مقصودھم بھذا احالۃ القسر علی الفلک مع ان فیہ میلاً طباعیاً فالصواب★ فی التعبیر مبدء میل طبعی وھذہ ھی دعواھم ان لا قسر حیث لا طبع وان کان ثمہ طباع ۱۲ منہ غفرلہ۔

ان کے اس دعوٰی کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبدا نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسر محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے، لہذا درست یہ ہے کہ مبدأ میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی اُن کا دعوٰی ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسر نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

★ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبدء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبدء کو شامل۔ نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبدء نہ ہو۔ اُس کا تحرک بالقسر ممکن نہیں اُس سے فلک کے تحرک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبدء موجود ہے یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبدء میل طباعی کی جگہ مبدء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

[1] الھدیۃ السعیدیۃ فصل فی ان الجسم الذی لا میل فیہ بالقوۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۱۴۵

marfat.com

خلاف، و لہذا فلک پر قسر نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول یہ باطل ہے **اولاً** حکیم بننے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسر جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح بھول گئے جس کا مبدء خارج سے ہو سب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو نہ مراد متحرک یقیناً اس کا مبدء نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسر کو صرف اقتضاء درکار نہ کہ اقتضاء عدم، ورنہ یہ صورت خارج رہ کر تین تثلیث حصر باطل کرے گی۔ اگر کہئے صرف عدم اقتضاء متصور نہیں کہ ہر جسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول عنقریب آتا ہے کہ یہ کلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر مبنی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادرہ و دور ہے۔

ثانیاً فرض کردم کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہئے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں اُن کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ ہونے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسر نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کرینگے کہ فلک پر قسر جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، **ایک** یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقسور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلبِ سکون نہ کہ طلبِ حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضاء کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیلانی۔

marfat.com

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اسکے ارادۂ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ منتج نہ ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہود ہے۔

ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں بالطبع سکون کا اقتضاء اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو اب جو اُسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مصادرہ ہے۔

رابعاً مطلقاً حرکت سے ابا۔ بھی ضرور نہ صرف اُس حرکت سے انکار چاہیے جو قاسر دینا چاہے، اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۴ میں ثابت کریں گے کہ ہر فلک کا حیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اُس تک اشارۂ حسیہ اِس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا حیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالبِ سکون ہے اور جو اُسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا، قسر کو اسی قدر درکار۔

خامساً ان لوگوں کی تمام سعی ملمع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسر کا اختلاف دو سبب سے ہے، قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوٰی ہوگا اور قوت مکسور کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں اُن کی قوتوں کا فی نفسہٖ متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مقسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے۔ یہ بھی اُسی بداہت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف[۱] ہے پتھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا

---

[۱] جونپوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا،

قد تکون حرکۃ الی غایۃ طبیعۃ لکن لاعلی الطبیعۃ وحدھا کحرکۃ الحجر المرمی الی اسفل علی خط مستقیم بحیث لایصدر مثلھا عن طبیعۃ الحجر وحدھا[۱]	کبھی حرکت غایتِ طبیعت کی طرف ہوتی ہے مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے خطِ مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس لئے کہ اسکی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر نہیں ہوتی۔ (ت)

---

[۱] الشمس البازغۃ فصل حرکت الشیئ ذاتیۃ لہ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۲۳

marfat.com

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رمی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے، اور یہ بھی نہیں کہ کسی حدِ معیّن پر اقتضا اور زائد سے ابا ر ہو۔ بلکہ بمقتضائے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہونا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اُس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب۔ **اولاً** ان کے شیخ کی چالاکی دیکھئے قوت و ضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی و ضعیف۔ اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں اُن کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیاً اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو۔ یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول جہل محض ہے مغلوب ہوکر قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبدء میل طبعی بھی تو قبول کر لیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے، اگر کہئے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اُس اختلاف میں کلام ہو جو جانب قابل سے ہے اور تمھارا شیخ اُس اختلاف میں جانے زن ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہئے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقوٰی پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔

اقول اولاً وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع و این کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے نہ میل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً ہاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے حیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے ابا ہے اور یہ میل نہیں۔

رابعاً اب مقسور قوی و ضعیف کے معنیٰ پوچھے جائیں گے۔ اقوٰی یہ نہیں کہ جثہ بڑا ہے،

ع؎ یعنی بکواس کرنے والا ۱۲ الجیلانی

marfat.com

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معاوق داخلی اکثر ہو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

خامساً بہر حال اقوی واضعف کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرائے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ[ع] ہے دلیل دعویٰ سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسر ممکن ہی نہیں یہ ہیں وہ وجوہ جن کے سبب تمہارے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھر دیا۔ یہ ہے تمہارا تفلسف۔

شبہ دوم جس جسم میں معاوق داخلی نہ ہو لاجرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاوق ہے اُسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند ہیں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو لو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبتِ معاوقت پر تو حرکت مع معاوق حرکت بلا معاوق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخّص کیا (رد) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاوق ہی تو درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام پنجم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاوق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سُن چکے اور اسی کو اثبات معاوق خارجی یعنی ملا و استحالۂ خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاوق ہے، فرض کرو دو چند ہیں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاوقت پہلے ملا سے نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

[ع] یعنی مہمل کہ غیر مفید ہے ۱۲ الجیلانی

marfat.com

نصف دیر میں چل لے گا تو حرکت مع معاوق بلا معاوق کے برابر ہوگئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معاوق درکار، پہلی صورت میں معاوق خارجی مثل ملا کافی تو قسر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معاوق داخلی مثل میل کافی، تو استحالہ خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معاوق خارجی کو بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے ان کا تفلسف فلاسفہ کے لئے استحالہ خلا میں دو واہی شبہے اور ہیں کہ مواقف میں مع ردّ مذکور ہیں اور زرنفات وسرنفات اگر ثابت ہوگا تو استحالہ عادیہ نہ عقلیہ اُن کی بڑی دستاویز یہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود اُن کے بڑے خونگرم حامی متشدق جونپوری نے شمس بازغہ میں اگرچہ ابوالبرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کرکے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف مان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعووں پر فصلیں عقد کرتا اور انھیں مردود باتوں کو عـه لاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں با ایںہمہ خطبہ میں ادّعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمتِ حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذاللہ اُسی خرافاتِ مطرودہ اور اُن سے بدتر کفریاتِ مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرادیا زین لھم سوء اعمالھم[1] (ان کے بُرے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگتے ہیں۔ ت)

مقام ششم

حیز شکل مقدار اور جتنی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہٖ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلو نامتصور اُن میں بھی کسی شئی کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہوسکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی حیز میں نہ ہونا محال اور معاً سب حیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی حیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہوسکتا کہ اس سے خلو مفروض نہ فاعل کہ بے اُس کے اگرچہ

عـه یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آئے۔

---

[1] القرآن الکریم ۹/۳۷

marfat.com

وجود متصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعیین نہیں ہوسکتی نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولٰے کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیز وہ خود متحیز ہی نہیں بہ تبعیت صورت تحیز پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شیئ داخل جسم کا اقتضا ہے اُسی کا نام طبیعت ہے تو یہ حیز طبعی ہوا کہ اگر قسرًا اس سے جدا ہو بعد زوال قسر بالطبع اس میں پھر آجائے یونہی شکل و مقدار وغیرہا اشیائے لازمہ۔

اقول اولاً ہویت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق حیز چاہا ھذیۃ ھذیۃ چاہے گی۔ اگر کہئے ھذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لئے۔

اقول مطلق ھذیۃ فردِ منتشر چاہے گی اور ھذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کہئے اس ھذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول اولاً علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ ادراک مناسبت سے عقول دانیہ قاصر، بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیًا ترجیح کے لئے قربِ خاص، یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا، اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصۂ مشترکہ نہ ہونا محال اور معًا سب حصوں میں ہونا محال، لاجرم ایک حصۂ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضاء ہرگز طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اُترے دوسرے حصۂ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وہکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثًا دلیل ہر جسم کے اجزاء مقداریہ سے منقوض جو جزء لو اور ہر خارج سے قطع نظر کرو محال ہے کہ کسی حصہ حیز میں نہ ہو یا معًا سب میں ہو، لاجرم ایک حصۂ خاصہ میں ہوگا تو وہی اس کا حیز طبعی ہوا، جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطبائع ہوگئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کوس لے جاؤ جب چھوڑو خاص اُس جگہ پہنچے کہ حیز طبعی کی یہی شان ہے، اگر کہئے اجزائے مقداریہ موہوم ہیں۔ اور موہوم معدوم اور معدوم کے لئے حیز نہیں۔

اقول اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہوگئی وضعیہ نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے اور اوضاع اصالتًا نہ ہوتے۔ مگر اجزائے مقداریہ کے کہ خارج سے نسبت انھیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کہئے اُن کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس حیز کے لئے نہیں۔

marfat.com

اقول یہاں بھی مناشی انتزاع موجود نہیں[ع۲] اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ حیز نہیں۔

رابعًا روشن ہوچکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی مخصص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزجلالہ ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تخیلت[عہ] فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجدِ اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خامسًا جب جسم کو بلحاظ وجود فی الاعیان لیا ہے کہ اس میں وہ حیز معیّن کا محتاج، تو تخلیہ انھیں امور سے ہوسکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں اُن سے خالی ہوکر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نحو ایجاد جس سے وجود ہوا صانع عزوجل

نہیں نحو ایجاد یہ ہے کہ اس حیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس خلو کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی۔ رہا سیالکوٹی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص حیز، اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

عہ بمعنی مذہب ۱۲ الجیلانی

ع۲ حیز میں تحقیق مقام یہ کہ کُل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں:

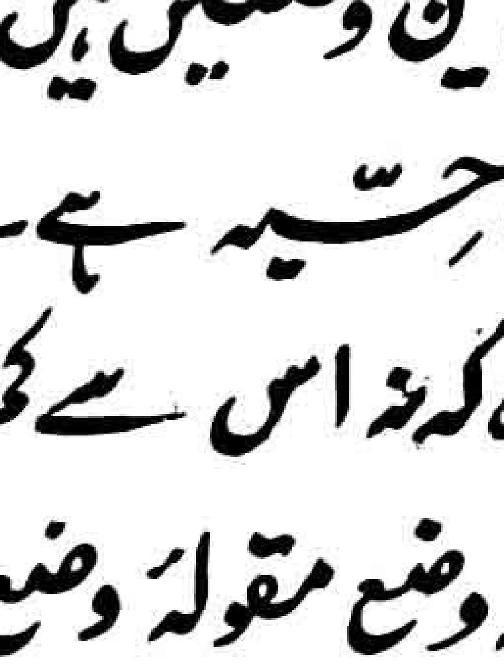
(۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیّہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پر رُکے نہ آگے بڑھے، ہم مقام ۱۴ میں تحقیق کرینگے کہ یہی اس کا حیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ اَیْنَ سے ہے۔ حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ اینیہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء اور اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انحائے مقولۂ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً ایک کرہ دوسرے کے اندر اس طرح ہے کہ اس کے نقطہ ا کو اسکے ح سے غایت قرب اور ح کے مقاطر ء سے غایت بُعد ہے اور ا کے مقاطر ب کو ء سے غایت قرب اور ح سے غایت بُعد ہے اور اگر یہ کرہ اُلٹ کر رکھا جائے تو ا کو ء سے غایت قرب اور ج سے غایت بُعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس



ہیأت پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ا نقطہ ب، وغیرہا ہر نقطے سے اتنے اتنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول ایجاد جسم معین بے تعیین حیز خاص متصور نہیں تو ایجاد کو اس پہ توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا تمھیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہوا کہ وجود اس پہ موقوف ہے۔

سادساً و سابعاً آئندہ دو مقام میں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً یہ اسی حیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کہ فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا حیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اُس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدء میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کہ یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان شرط شرطیہ نہیں، کلام اس میں ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا اُن کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بواسطہ اجزاء ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ع۱ یہی فلسفہ اُس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پہ قادر ہو کل قوت بھی اس پہ قادر ہوئی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پہ کھلے دو اعتراض تھے:

(۱) **اقول** جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہوگا مگر بہ تجزیہ جسم' اور وہ تمھارے فلک پہ محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزء جسم جس پہ دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل ماشی ہو۔ یہ دوسرا خود محقق جونپوری نے وارد کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام محض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضاء یہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم، اور یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

marfat.com

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہیے، اگر نہیں تو حیز طبعی نہ ہوا اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدء میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے حیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدء میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدء میل مستقیم رکھتا ہے۔

ثانیاً ہم ثابت کرینگے کہ اس میں مبدء میل مستدیر نہیں، تو ضرور مبدء میل مستقیم کہ دونوں سے خلو محال جانتے ہیں (تبیین)۔

اقول یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدد جہات نہیں کہ جس میں مبدء میل مستقیم ہے قابل حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو، تو اس سے پہلے تحدد جہات لازم، لہذا اس کا محدد ہونا محال۔

مقام ہشتم

فلک میں مبدء میل مستدیر نہیں۔

اقول اولاً یہ اسی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدء میل کا اجتماع محال۔

ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستدیرہ محال، تو ضرور اُس میں مبدء میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عائق نہیں مانتے۔

مقام نہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدء میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اُس پر دو دلیلیں دیتا ہے:

(۱) جسم اگر حیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائز تو مع ثبات حیز وضع بدلنا جائز ہوا یہ میل مستدیر ہوا۔ بہرحال اگر طباعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدء میل

ع؎ مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اولاً میں مقام ششم کا اولاً فلا دور ۱۲ منہ۔

marfat.com

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدءِ میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔

(۲) حیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہے جب اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدءِ میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً وُہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا مبنیٰ ہے مقام چہارم میں باطل ہو چکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔

ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضیٰ طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً اباء، تو تبدیل وضع جائز نہ ہو گی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو انتقال سے اباء ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو واصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ سے ایک بیّن فصل ہو گا جسے وُہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے کہ اُس کی تبدیل حرکت سے ہو گی اور وہ حرکت سے آبی۔

رابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر کہ حیز کی تعیین طبعیت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ حیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے بجال زوال طلب وعود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے نہ شرطِ ترجیح، ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اُٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔

خامساً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو حیز بدل سکے حالانکہ وُہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں تو بفرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہو گا، یہی مبدءِ میل مستقیم ہے۔

مقامِ دہم

حرکتِ وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال جانتا اور جہاں قاسر نہ ہو ارادیہ واجب مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے، جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں آرہا ہے، یہ بات طبعیہ میں نا ممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہارب بھی بخلاف ارادہ کہ اعتبارات[ع] مختلفہ کا تصوّر کر کے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہرب میں

ع بعض نے یوں تقریر کی کہ ہرب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب
(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

حرج نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آتے وقت نیز غرض حرکت چیز دیگر ہے (یعنی مثلاً مفارق سے تشبہ) اور یہ طلب وہرب دونوں بعرض تو اجتماع میں حرج نہیں۔ شرح حکمۃ العین[1] میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب وہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکتِ واحدہ میں شئی واحد کی طلب وترک معاً ارادۃً بداہۃً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خود یوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطے سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہوگئی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادۂ جدید ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہوسکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف)

اقول اولاً بات وہی تو ہوئی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اُس کی شرح ہے۔

ثانیاً جب اختلاف وقت حاصل تو شئی واحد کے مطلوب ومہروب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اس لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

ثالثاً متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔

رابعاً حرکتِ وضعیہ اگر حرکتِ واحدہ ہے تو کُل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کُل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور حیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب اور دوسرے وقت و حرکت میں مہروب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے یہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

---

[1] شرح عین الحکمۃ

marfat.com

(رَدِّ اوّل) کیسے نقطے اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمھارے نزدیک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی وہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہو یوں کہ نفس حرکت[1] مطلوب ہو (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے فقیر کو تامل ہے، یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں اُن کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارۂ حسیہ جُدا ہے، اور یہی امتیاز ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جُز موجود یا اس کے منشا سے جو محاذات یا قرب وبعُد ہے یقیناً دوسرے جُز یا اس کے منشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب وترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہیے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ[2] نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

---

[1] قزوینی نے حکمۃ العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہمل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شَی کا مقتضیٰ اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قار الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکر مقتضی ہوسکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہوگا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب تجدد وتوالی امور مقتضٰے ہوسکتا ہے۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں۔ مت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلاشبہہ دائم رہ سکتی ہے۔ متجدد ومنصرم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضٰے نہ موجود بلکہ انتزاع وہم ہے۔ پھر شارح حکمۃ العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل لیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تھما دیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاعِ حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہوجائے گی اور تمھارے نزدیک

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

یہی ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رُد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہمیں مسلّم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہو سکتی ہے، جو صاحبِ ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب نہ ہوگی مگر شوق حرکت سے، اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاول کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ موجود ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیز نہیں بلکہ طلب حصول فی الحیز کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات حیز حرکت پر مترتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الحیز موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہوگا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، وعلی الثانی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزع ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بداہۃً تحکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً احالہ۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں۔ اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک نہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔

رابعاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر نیچے سے نکل گیا۔ پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملا اُسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو،

(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے حیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ حیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادۂ معدوم محال، دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی، نہ وہ۔ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔
اقول اولاً وضع آئندہ وگزشتہ میں فارق نہ ہوگا مگر زمانہ اور اقتضائے طبع تبدل زمانہ سے تبدل نہیں ہوتا۔
ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو تجدد امثال سے اول کا جواب ہوگیا ثانی بدستور رہا کہ یہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی مل کر متروک ہوگا۔
۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

(۴) حرکت مجھے اُس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہئے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جو راہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے اُن میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعرہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو نری حرکت کا صدور بے قصور بے شعور کیا محال و محذور۔

(رَدِّ دوم) **اقول** کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا تجدد ہے اور مطلوب و مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(رَدِّ سوم) **اقولُ** کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصف مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لِم معلوم ہونی ضرور۔ مقناطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقناطیسی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارۂ قطب رہنا اُدھر سے پھیری جائے تو تھرتھرا کر پھر اُسی کی طرف ہو جانا[۱] آفتاب پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہو اُس سُوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج مکھی کے پھول کا ہر وقت رُو بہ شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا بدلے اس کا اُسی طرف رُخ پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہا صدہا افعال طبعیہ غیر معقول المعنی ہیں کیا دشوار کہ یہ بھی انھیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدید کی تحصیل کو ہے اور بعد تمام دورہ اُس پر آنا اُس وقت اُس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

---

[۱] ع۵ ص ۱۴۷ - ۱۲

ہو جائے گی تو کوئی وضع معًا مطلوب و مہروب ہو تا در کنار بعینہ نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب وصف اقرب جدید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقامِ یازدہم

حرکتِ وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اوّل تو مطلقًا مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے رَدسُن چکے یہ شبہہ خاص دربارۂ فلک ہے کہ حرکتِ طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک ممتنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبریٰ[ع] اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال، اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہونی ضرور، اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہو جانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اُس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوئی۔ معہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

اقولُ بحمدہٖ تعالیٰ ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود سہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اُس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاعِ زمانہ لازم نہیں، کیا محال ہے کہ کواکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاعِ زمانہ ہی کس نے محال کیا اُس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکتِ فلک ہرگز ممتنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سُن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

ع ای ما اقمنا موضعها لاستلزامه لها منه غفرله۔

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ کبریٰ کو مستلزم ہے منہ غفرلہ (ت)

بھی مفقود۔

(۹) دعویٰ یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے کہاں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال وممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ اُن کی غرض اُن پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہوگئیں۔

(۱۰) استحالہ حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔

(۱۲) تو حرکت طبعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدہم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شئے قابل مقسور ہوئی نہیں تو قسر نہ ہوگا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اُس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مزعوم فلسفی پر ہے۔ لہٰذا اسی کے زعم پر بعض دلیلیں پیش کریں۔

فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) **دلیل اوّل** ہم نے مقام اوّل میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر مجوفہ ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازلی ابدی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماء دونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط[ع۵] اور ہوا کا حیز زیر حیز نار و بالائے حیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

ع۵ فی حکمۃ العین وشرحھا (البسیط العنصری (ان تحرک عن الوسط فھو الخفیف المطلق ان طلب نفس المحیط) وھوالنار (والا فالخفیف المضاف)

حکمۃ العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

آب کا حیز بالائے حیز ارض و زیر حیز ہوا ہے، بہرحال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وهو الهواء (وان تحرك الى الوسط فهو الثقيل المطلق ان طلب نفس المركز) وهو الارض (والا فالثقيل المضاف) وهو الماء[1] اه، وفي المواقف وشرحها في قسم العناصر (المتأخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف يطلب المحيط في جميع الاحياز وهو النار وخفيف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهو الهواء وثقيل مطلق يطلب المركز وهي الارض وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهو الماء[2] اه وقوله المتاخرون راجع الى من جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد وباثنين وبثلثة ۱۲ منه.

نہ ہوگا کہ وُہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورت اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور بصورت ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مطالب نفس مرکز ہوگا یا نہیں، بصورتِ اول ثقیل مطلق اور وہی ارض ہے، اور بصورتِ ثانی ثقیل مضاف اور وہی ماء ہے اھ۔ مواقف اور اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف جو تمام حیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار (آگ) ہے (۲) وہ خفیف جو تقاضا کرتا ہے کہ وُہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے کا مقتضی ہے اور وہی ماء (پانی) ہے اھ۔ اس کا قول "متاخرون" اس کی طرف راجع ہے جس نے عناصر کو چار قسمیں ٹھہرایا ہے کیونکہ ان میں بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح حکمۃ العین

[2] شرح المواقف القسم الثالث المقصد الاول منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/۱۳۰

marfat.com

وہ ازلاً ابداً کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دواماً حیلولت افلاک سے مقسور رہا ہے۔

دلیل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔

اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا وبالائے ارض رہنا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی الٹیں کنارۂ چاہ پر رک جائے اندر نہ گرے اور اگر کنویں کی من سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی محاذات پر فوراً رک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت سے نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام نالی وغیرہا واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفل مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور وہ سفل مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اثقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے محجوب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمہارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف ہاتھ رکر گزر دیں۔ ہاتھ کے صدمے سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر رک جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں، نہ پانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی۔ اگر کہئے اس غار میں ہوا مقسور تھی کہ بوجہ استحالہ خلا نہ نکل سکتی تھی، اب کہ اس نے دیکھا کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اسے بھر دے گا وہ نکلی اور پانی بضرورت خلا داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام روئے زمین پر پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین ہو جائے۔

marfat.com

رابعًا تالابوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمھارے طور پر حیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے حیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالۂ خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت راجح ہے کہ اب ہوا و پانی دونوں حیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے حیز طبعی میں آجائے اور ہوا اُس خلا کو بھردے تو یہ ایک ہی حیز غریب میں ہوگا۔

خامسًا بسیط کا ہر جزء طالب حیز ہے ولہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اُس کی دھار اپنے دل پر نہیں رہتی بلکہ تمام اجزاء اُتر کر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خطِ مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیرہ شکل میں پھیلیں جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزاءِ بعیدہ کو خطِ مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قرب طرق سے اپنے مقتضی میں جانا چاہتی ہے تو واجب تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفل مطلق ہے تو قول اول ارجح ہے تو اس دورۂ زمین یعنی حیز لایتجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلًا ابدًا اپنے حیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کرۂ نار کو مشایعتِ فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادیہ نہ طبیعیہ، اور ہم نے فوزِ مبین میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ محضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ ممثلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چلی کی کہانی ہے، کما بیّنّاہ فی کتابنا الفوز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوزِ مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فوزِ مبین میں ہمارا کلام یہ ہے۔

اقول وباللہ التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تصویر پایۂ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے تحت میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے، این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تدویر کہ تحت حامل میں ہے۔ اُس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ فضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

marfat.com

اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے ثخن میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو اُن کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جونپوری کا شمس بازغہ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا۔

اقولُ دو وجہ سے محض بے معنیٰ ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کھول دے گا، حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی۔

(۲) اگر یہ اُن میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی غرض اس صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔

ابن سینا پھر جونپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزو نار نے اپنے محاذی کے جزء فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جز بھی ایسا ہی اقرب ومحاذی مل جائے گا، ناچار بالطبع اس کا ملازم، لہٰذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجزاء نے تو اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں۔ لہٰذا اُن اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا کرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو غافل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

marfat.com

مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہوسکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحالہ پر چند شبہات پیش کرتا ہے:

شبہ ۱: قسر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رَد ابھی سُن چکے اور اول کا رَد تعلیل ہفتم میں۔

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہوسکتا کہ متروک بعینہٖ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم وچہارم ونہم میں رَد گزرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسر سے ہوتی توسب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو توکسی دوسرے فلک کے قسر سے، اور اس کا قسر یُوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کنجی کو، اب اُس فلک کے قاسر میں کلام ہوگا اس کی حرکتِ ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ وتوضیح وتلخیص وتقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دُو رد فرمائے:

اولاً مولیٰ عزوجل فاعل مختار ہے۔

اقول رَد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ مختلف ہونا اگر اُن کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو اُن صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاسر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کرہ ہو نہ محیط توکسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کرویت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار اولیٰ کہ اُسی قدر فلک نہ ہونے کو کافی، انھیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورا نہ خلا و ملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل یہ عذر

marfat.com

ثالثاً قاسرِ واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اثر جس طرح قوت قاسر سے بالاستقامۃ بدلتا ہے۔ یوں ہی قوتِ مقسور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جائے گا بھاری کم۔

رابعاً اس سے باطل ہوا تو دو فلک پر قسر ایک مثلاً محدد پر قسر کا کیا انکار ہوا۔

خامساً اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب وجہت وقدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسرِ واحد کے قسرِ واحد سے ہو غرض تفلسف ہے عجب چیز۔

مقامِ چہار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی یہاں دو شبہے پیش کرتا ہے:

شُبہ ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبعیہ نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول: اولاً یہ تلاش تو جب ہو کہ پہلے اُس کی حرکت بھی ثابت ہولے، اور ہم عنقریب واضح کرینگے کہ اُس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔

ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

رابعاً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ وغیر ارادیہ یعنی چہ۔

خامساً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبعیہ ہو سکتی ہے۔

سادساً قسریہ ہو سکتی ہے۔

شُبہ ۲: ہمیں ایک ہی شئے مطلوب بھی ہے مہروب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔

اوّلاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبعیہ میں کہی اور اس کے کافی ووافی رَد وہیں گزرے۔

ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور، پھر بھی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ محرک کا ہو کیا چرخ[ع] د مغزل فسان وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب وترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

ع بمعنی سان جس پر چاقو وغیرہ تیز کیا جاتا ہے ۱۲ الجیلانی

marfat.com

اگرچہ بارد ہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کوکب اگرچہ انھیں ثوابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالہ اینیہ ثابت نہیں۔

ثالثًا اقول استوائے نسبت فاعل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد یہی اڑ گیا کہ قسر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعًا اقول فلک قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قسر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کر لے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پر انتہا لازم نہ ہوگی۔

خامسًا اقول بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کہ کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجبہ کلیہ کدھر گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سالبہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قسر نہیں۔

شبہ ۴ : افلاک اگر قسر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے علامہ[1] خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کر کے رد کیا کہ یہ جب لازم[2] ہو کہ قاسر فلک ہی میں منحصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول خدا کی شان کہ ایسے مہملات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولًا وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیًا قسر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت لازم ہو۔

---

[1] پھر حکمۃ العین اور اس کی شرح میں بھی یہ مہمل دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اولًا میں پیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ

[2] اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہوگا غالبًا علامہ نے اسے تنزلًا فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

ثالثاً پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہئے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ چیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محرک ہوا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر بعونہ تعالے اُن کا انجاز کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک افلاک ثمانیہ میں ا اور ایک محدد وغیرہ سب ہیں۔

(حجت اولیٰ) اقول آٹھوں ممثلوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ جہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہاء خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسر ہوا کہ مبدء خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہاء قسر سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کردی جاتی ہے تو اعلےٰ کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم ..اکے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلےٰ کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسر کے قائل ہوئے ولٰکن لا تفقھون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ت)

ع شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اُسی کے اقرار سے ثابت کردیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

(حجت ثانیہ) ایک نہایت لطیف ونفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یُوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُسکے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہوا اور وہ ترجیح بلامرجح ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبدء خارج سے ہے جیسے پنچورے سے پانی کا نہ گرنا یا پچکاری میں اوپر چڑھنا وغیر ذلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت امتناع خلاہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک پر خرق والتیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوار نیچری وغیرہم اسی بناء پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفہ یہ کہ ایمان وکلمہ گوئی وتصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن وقیامت پر ایمان استحالہ خرق والتیام کے ساتھ کیونکر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روزِ قیامت آسمان پارہ پارہ ہوجائینگے، وٰلکن الظّٰلمین بآیٰت اللہ یجحدون۝[۱] لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار کرتے ہیں۔ (ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اُس مشہور شبہ باطلہ کے کہ خرق والتیام نہ ہوگا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدد یا اُس کے اجزاء اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدد کے لئے جہت درکار ہوئی نہ کہ جہت کی حد بندی محدد سے ہوئی۔ رَدّ بوجوہ کثیرہ ہے،

اوّلاً اقول ہم روشن بیانوں سے باطل کرچکے کہ فلک محدد جہات ہے تو وہ دربا

عہ اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انھیں مقامات نے اُسے بعونہٖ تعالےٰ صاف کردیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

---

[۱] القرآن الکریم ۶/ ۳۳

marfat.com

ہی جل گیا جس پر یہ اور بیسیوں تفریعات باطلہ تھیں۔

ثانیاً اقول ہم روشن بیانوں سے ثابت کرچکے کہ فلک میں مبدء میل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثاً خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور، مستدیرہ سے بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً سارے محدد کا دل بیچ میں سے چیر کر تلے اوپر دو ٹکڑے ہوجائیں، ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوتی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدق جونپوری نے کہا: یوں تو محدد وہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول یہ بوجوہ مردود ہے:

(۱) آج تک جسے محدد کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہوگئے۔ اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہوجائے گا، نصف بالا محدد رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رکے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی مانتے ہو، لاجرم تمہارے ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محدد مقرر کرو محدد صاحب جہات کی تردید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدد ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محدد کے تمام اجزاء نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حرف نہیں آتا۔ کیا اسی کا نام استحالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معدل النہار پر دو ٹکڑے ہوجائیں، یونہی دونوں

عـہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزء دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوئی اور خرق ہوگیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جزء کے لئے حرکت اینیہ ہوئی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محدد کے ساتھ بحال تو ہم جو اس جزء کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول اولاً اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً وضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جزء کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور توہم میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے اَین نہیں بدلتا یونہی اُس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہو گی، جس طرح اب نہیں اور بیچارہ فلک پاش پاش پُرزے پُرزے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لغو کسے کرو گے ہاں یہاں حرزبانی کا شبہہ وارد ہو گا کہ خرق والتیام بے افتراق وافتراق اجزاء نہ ہوگا۔ اور وہ مستدعی حرکت اینیہ۔

اقول وباللہ التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کُرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انھیں ملا کر پورے کرے کی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے برتقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطۂ جوھری ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شئ ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلّی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدد سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جُز کی حرکت قطعاً اُن کی طرف نہیں۔

ثالثاً جُز کی حرکت محض اختراع وہم ماننا فلک کی حرکتِ مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو اور اصالۃً وضع نہ بدلتی مگر اجزاء کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔

رابعاً سکونِ قلب پر جو استحالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہوگا اور وہ ترجیح بلا مرجح ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجزا ہیں، نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشا کا عذر۔

اقول مشترک ہے غرض ع

ولن یصلح العطار ما افسدہ الدھر ۱۲ منہ غفرلہ

(عطار ہرگز اس کی اصلاح نہیں کر سکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا ت)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم خلا ملا یا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہوسکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطے بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل میں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا انفصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور انکے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہوا مسافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو ہٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو املس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ ہیں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہاءً یہ صورت واقع ہے ابتداءً کون مانع ہے۔

رابعاً اقول جہت کو منتہائے اشارۂ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اطلس یقیناً منتہی نہیں اشارہ قطعاً محدب تک جائے گا تو ثخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے ثخن میں حرکت اینیہ سے کون مانع، تو ظاہر ہوا کہ میبذی نے جو تقریر کی کہ خرق[1] حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جز و ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں، یہ طبعاً نہیں ہوسکتی کہ طبیعت اجزاء متحد نہ قسراً کہ فلک پر قاسر نہیں، نہ ارادۃً کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھتا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول محض ہذا من بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً مس نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں ثخن لغو۔

خامساً فلک محدد ہے تو فوق و تحت کا نہ ہر جہت کا[2]، ممکن کہ جزء فلک گرد مرکز عالم

عہ[1] (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسر ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پرزے خارج حامل جوزہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محوی کو اگر نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔

(۶) **اقول** ایک جزء متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔

عہ[2] علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعوی

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

حرکت مستدیرہ کرے تو خرق ہُوا، اور تحدید جہتین میں کچھ فرق نہ آیا، کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید قوشجی) اس کا جواب میر ہاشم وغیرہ نے حواشی میبذی میں دیا کہ دوانی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستّہ سے باقی چھ جہتیں بھی انھیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط بمرکز عالم یا محیطہ خارجۃ المرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقۃ المرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بُعد مساوی نہ رہے گا کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیالکوٹی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہو گی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہر حال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ اُسی بداہۃ کے خلاف ہے گرد مرکز عالم کسی دائرہ موافق المرکز پر حرکت کیونکر تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بُعد یکساں رہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیّارح تمام رُوئے زمین کے ذرّے ذرّے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آن کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جزء نار اگر کرہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جزء نار اگر محدب ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں ہو سکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر فرمایا فتامل۔ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہو گی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول جب تک وہ ثابت نہ ہولے کہ اینیہ نہ ہو گی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا محل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

سادسًا اقول محدد کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزا کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزائے مقداریہ میں ہے اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ کُل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے میبذی کے اس قول کا اندفاع ہوگیا کہ تحدید مقدم ہے اجزا پر اور اجزاء مقدم ہیں کُل پر، تو اس طرح تحدید کا فلک پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدرا کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت اینیہ کا امکان، وجودِ جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ تحدد پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی تو اینیہ ممتنع ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ ان کے تحدد کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں اوّلاً تو یہ منقوض ہے حرکتِ وضعیہ سے کہ اس کا کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو وضعیہ ممتنع ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنسِ اجزا پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، یہ بدترین محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ اس لئے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ انت تعلم ان الکلام فی الاجزاء المقداریۃ ویکفی للخرق افتراقہا وھی مؤخرۃ عن الکل فاندفع ما فی المیبذی[1] من ان التحدید مقدم علی الاجزاء والاجزاء علی الکل فلزم تقدم التحدید علی الفلک انتہی اما زعم صدرا[2] ان امکان الحرکۃ الاینیۃ فی جسم یتوقف علی وجود الجہۃ وتحددہا بجسم اٰخر اذ لولاھی لامتنعت الاینیۃ فیجب تقدم الجہات وتحددہا بالتحدید علی الاجزاء لاعلی حرکاتہا فقط انتہی فاقول اولاً منقوض بالحرکۃ الوضعیۃ فان امکانہا فی جسم یتوقف علی وجود الاوضاع وتعینہا بجسم اٰخر اذ لولاھی وتعینہا لامتنعت الوضعیۃ فیجب تقدم الاوضاع علی جنس الاجزاء لاعلی حرکاتہا فقط وھو اشنع المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ ھو

[1] المیبذی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلک بسیط المطبع المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶

[2] صدرا (شرح ہدایت الحکمۃ)

marfat.com

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حدبندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ خرق کے لئے خود فلک کا حرکت اینیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزا کی حرکت اینیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبع انھیں یہ حرکت دے جیسے تمھارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کُل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخیلات نفس منطبعہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل وشوق جو اجزائے مذکورہ کو حرکت اینیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کُل سے منوط ومشروط ہو جیسے ہر دورہ دورۂ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی، مگر حادث، اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حدبندی خود شکل فلک تمھارے زعم سے ازل میں کر چکی۔

سابعًا اقول بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہُوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

المتبدل فی الوضعیۃ دون وضع الکل وثانیاً وھو الحل ان اراد الامکان الذاتی بمعنی ان الجسم فی حد ذاتہ لایاباھا فلا یجب لہ وجود الجہات بل تصورھا وان اراد الوقوعی لایجب کونہ مع الذات حتی یلزم تقدم الجہات علی نفس الاجزاء ۱۲ منہ غفرلہ۔

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت وضعیہ میں نہ کہ وضع کل۔ اور میں ثانیاً کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجودِ جہت واجب نہیں بلکہ تصورِ جہت واجب ہے، اور اگر اسکی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اسکا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفسِ اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے ۱۲ منہ۔ (ت)

marfat.com

مقدم رہی۔

ثامناً اقول ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطبائع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعًا اپنے اپنے حیز کے طالب اور اجتماع پر مقسور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب آکر ترکیب کی گرہ کھُل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے حیز کو جائیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کہئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہوگا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہوگا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت اینیہ و تحدید مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقّف ہے۔

اقول اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب حیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان حیز پر موقوف اور فقدان حیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی حیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر، تو اقتضائے حرکت وجود سے چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کہئے نفس حیز میں فوق و تحت ملحوظ خفیف کا وہ ثقیل کا یہ۔

اقول ہر جسم کا حیز ایک ہویت رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارۂ حسیہ اوروں سے جُدا ہے وہ ہویت مقتضائے طبع ہے فوق و تحت ملحوظ نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا حیز طبعی بتاؤ۔ اگر کہئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول اب اقتضائے فوقیت مقتضٰی سے پہلے تحدید جہات چاہے گا محدد محدد نہ رہا۔ اگر کہئے وُہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جونپوری فصل شکل)۔

اقول یہ بھی اوّل کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ سب سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں طوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارجہ کا ہے تو حیز طبعی نہ ہوا۔ اگر کہئے اس کی وضع (جونپوری فصل حیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزا کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج حیز طبعی نہیں، ولہذا طوسی نے اس معنٰی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو ہر وقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاسر نہیں مانتے۔

اقول یہی رَد اُن کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

marfat.com

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا، ہاں یہ اعتراض کریں کہ اجزا کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزا میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ اُن کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔

اقول معہذا جب اجزا متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور رہیں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہو سکے سیالکوٹی اور ان کے اتباع سے حمد اللہ نے کہا یہ تو صورت جسمیہ کا مقتضی ہے، طبائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

اقول جسمیہ کا مقتضی مطلق اشارۂ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے، یہ وہی حیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لاجرم فلک اطلس کا حیز طبعی یہی وضع بمعنی اخیر ہے اور اس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں یونہی تمام اجسام کے لئے عند التحقیق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا حیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں حیز طبعی اُن کا مکان، مکان تو تمہارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (حمد اللہ)۔

اقول یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر ہیں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ حیز خود ایک امر خارج ہے کیونکر مقتضی ہوگا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کہنا جہل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا حیز طبعی ہے۔ اگر کہئے اشارہ نہ ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔

اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محذور تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے۔

تاسعًا اقول یہاں سے ایک اور رَدّ واضح ہوا حرکت کی جہت چاہئے کہ مبدء و منتہی کی طرف اشارہ جُدا ہو تحدید کی حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدود کو ہے کہ بے اس کے اُس کا حیز طبعی

marfat.com

نامتصور سرے سے شبہ کا مبنی ہی اُڑ گیا۔

عاشراً اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزا نہ طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز، اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزا کو حرکت دینا کیا محال ہے۔

تنبیہ ہم نے حرکت اجزا ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزا حیز غریب میں ہوں یا انھیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجح ہے یا کوئی وجہ ترجیح یا قاسر انھیں پر قسر کرے خواہ ارادۃً، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انھیں پر اثر قسر پہنچے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزا کہ حافظ محدب ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تخلخل و تکاثف سے حرکت اینیہ کریں یا اُن کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معاً دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوش دیگ کی طرح اوپر کے اجزا نیچے، نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صور میں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تلك عشرة كاملة (الحمد للہ یہ پوری دس ہوئیں۔ ت) فلک اعلیٰ پر یہ تھا، اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انھیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدءِ میل مستدیر ہے تو مبدءِ میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسر محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیمہ محال تو خرق محال۔ یہ انھیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوساتِ عاطلہ پر مبنی ہے،

اولاً اقول حرکتِ مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کواکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدءِ میل مستدیر کہاں سے آئے گا۔

ثانیاً اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصولِ فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدءِ میل مستقیم ہے۔

رابعاً اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پہیے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

marfat.com

اس پر عبد الحکیم نے کہا کہ حرکتِ مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ حیز سے باہر نہ کرے یہ دحرجہ میں کہاں (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنٰی یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے امتناع اجتماع بدیہی ہوگیا۔ فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا محل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدءِ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اُس میں مبدءِ میل مستقیم بھی ہو حیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی عود ہو یہی مبدءِ میل مستقیم ہے تو سند غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون مناظرہ سے خروج ہے، فلسفی مقدمۂ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خطِ مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیرہ اُس سے پھیرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رَد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً حیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو اینیہ۔

جونپوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہو سکتے ہیں جیسے حیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب حیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیر ایسے نہیں اس کی غایت حیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اُس تک موصل نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافیین نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو اُن تک موصل یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متنافی تو اُن کا اجتماع کیونکر

عہ بعض نے حواشی میبذی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا مبنی الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد[1] (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) ہے طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے **اقول** حیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یبوست۔ بس ان میں سے ایک اختیار کرلو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

---

[1] شرح المقاصد المبحث الرابع دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۶۱

marfat.com

ہوسکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضیٰ کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقتضی ہے نہ جزء مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالاتفاق بخروج عن الحیز ہے اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت من حیث ھی ھی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس لئے تم نے اُچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جونپوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک وعناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک کا منوط لبشرط ہونا بدیہی اور تمھیں بھی تسلیم، اور دوسری بلاشرط اور دونوں میل اس حد تک موصل، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدل وضع چاہے اور حیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر حیز سے باہر ہو حیز تک حرکت مستقیمہ کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی حیز تک وصول یہی اور اوضاع کا تبدل یہی جب حیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہوگئی اب میل مستدیرہ شروع ہوگا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدل اوضاع اسی سے ممکن تو حیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور حیز کے اندر مستدیرہ اور دونوں کا مبدء طبیعت واحدہ۔

خامسًا اوپر کتنے وجوہ سے روشن ہو چکا کہ خرق حرکت مستقیمہ پر موقوف نہیں غرض دلیل ذلیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادسًا ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا، نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متنافیین نہ ہوگا (شرح مقاصد)۔ ناتمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سابعًا اقول سب سے لطیف تر یہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی نری عیاری ہے، وجہ سُنئے۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہوسکتے اور براہ چالاکی دعویٰ عام کیا کہ طباعی نہیں ہوسکتے جس میں طبعی وارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے، ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً تنافی نہ اُن کا اجتماع دشوار، خود جونپوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصدًا گھومے، فلک میں

marfat.com

بعینہ یہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً مانتے ہو طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع۔

یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جونپوری دلائل حقّہ قطعیہ واجب الاذعان کہتا ہے،

زُیّن لہ سوء عملہ واتبعوا اھواءھم۔[1] اس کے بُرے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)

ان سات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ[۱۸] وجوہ نے بحمدہٖ تعالٰی روشن کر دیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ افلاک کا خرق والتیام یقیناً جائز۔ اتنا عقلاً ہے اور سمعاً، تو بالیقین خرق سماوات قطعاً واقع جس پر ایمان فرض۔

وللہ الحجۃ السامیۃ وخسر ھنالک المبطلون، وقیل بُعداً للقوم الظّٰلمین، والحمد للہ رب العٰلمین۔

اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے، وہاں باطل والے خسارے میں ہوں گے۔ اور فرمایا گیا دُور ہوں ظالم لوگ۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بحمداللہ تعالٰی ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا بفضلہٖ تعالٰی اس ساری کتاب میں معدود مباحث کے سوا عام ابحاث وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائض ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بعونہٖ عزّوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے مملو ہوتی ہیں حتی کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تحدثا بنعمۃ اللہ واللہ ذوالفضل العظیم رب انعمت فزد یاواحد یاماجد لاتزل

اللہ تعالٰی کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے، اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔ اے میرے پروردگار! تُو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما۔

ع صدقت یا سیدی لاریب فیہ اذکان فضل اللہ علیک عظیما فاسئلک من زکوتہ حظّا یسیرا

بلا زماں سلطاں کہ رساند ایں دعا را
کہ بشکر بادشاہی بنوازد ایں گدا را

الجیلانی

---

[1] القرآن الکریم ۴۷/۱۴

عن نعمة انعمتها على و صلّ و سلم على نعمتك الكبرىٰ و رحمتك المهداة و فضلك العظيم و علىٰ اٰله و صحبه و امته و حزبه اجمعين اٰمين ، والحمد لله رب العٰلمين ۔

اے واحد اے بزرگی والے ! جو نعمت تُو نے مجھے عطا فرمائی ہے وُہ مجھ سے زائل نہ فرما ، اور درود و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت ، اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضلِ عظیم پر اور آپ کی آل ، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام اُمت پر ۔ آمین ! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا ۔ (ت)

مقام ہفدہم

بسیط نہیں ، فلسفی یہاں چار شبہے رکھتا ہے جن کا حاصل ذُوہی ہے ۔

شُبہ ۱ : اگر اجزائے مختلف الطبائع سے مرکّب ہو تو ہر جز اپنے حیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر حرکتِ مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے ، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا ۔ ہم نے ایک سطر میں تلخیص کی اور اس کے کافی و وافی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سُن چکے ۔

شُبہ ۲ : اجزاء بعض یا کُل اپنے حیز سے جُدا ہوں گے کہ دُو طبیعتوں کا ایک حیز نہیں ہو سکتا تو جو غیر حیز میں ہے قسرًا ہے اور قسر کو دوام نہیں ۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے ۔

اوّلاً بارہا سُن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع ۔

ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فلکیہ بلکہ اصلاً کسی حرکت کی مقدار نہیں ۔

ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا ۔

رابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اُس کا انقطاع جائز ۔

شُبہ ۳ : جن اجزا سے فلک مرکب ہو اُن کی انتہا بسائط پر ضرور ، ہر بسیط اگر اپنی شکل طبعی پر ہو تو کُرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد کُرے مل کر ایک سطح کُروی نہیں بن سکتی (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرجہ رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں اُن کا طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جونپوری) ۔

marfat.com

اقول یہ وہی شبہ اولیٰ ہے اور انھیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کردیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شبہ ۴: وہ بسائط جن سے فلک کا ترکب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف۔ برتقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فرد یونہی ہوتے ہیں کہ ہیولیٰ میں انفصال ہو کر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اُس کے لئے، اور مادہ قابلِ انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنے' وہ صورت اگر یہی تھی جو اَب ہے تو قابلِ خرق ہُوئی اور دوسری تھی تو کون وفساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، برتقدیر ثانی ہر بسیط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہوجائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پاچکیں فلک محدود نہ ہوا (جونپوری)۔

اقول اولاً فلک پر خرق جائز مگر اشربوا فی قلوبھم العجل[1] (ان کے دلوں میں بچھڑا رچ رہا تھا۔ت)

ثانیاً کون وفساد کا امتناعِ حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثاً فلک کا محدد ہونا مردود۔

رابعاً شق ثانی میں یہ شق چھوڑدی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اُسی شُبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شبۂ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبۂ واحدہ میں کلام یہاں طویل ہے مگر خیرا الکلام ماقلّ ودلّ (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ت)

اقول یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصولِ فلسفہ پر حجّتِ قطعیہ پیش کریں کہ بساطت فلک محال۔ فلک اگر بسیط ہو تو اُس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحد الطبع ہیں۔ ہر جز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجح۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال' اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار' اور سب اجزاء صالح قطبیت' تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجح' اور جب بربنائے بساطت سکون وحرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساطت محال۔

---

[1] القرآن الکریم ۲/۹۳

marfat.com

مقام ہیجدہم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزا فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جزء کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت، تو ہر جزء پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائز اور یہ یہاں حرکتِ مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر اینیہ جائز نہیں، لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدءِ میل مستدیر ہے کہ جوازِ تبدیل[عہ] خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہٰذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابلِ استدارہ نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدءِ میل مستدیر ہے۔

(رَدّ) یہ سب زخرفہ ہے۔

اوّلاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً اقول امتناع اینیہ بربنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدءِ میل مستقیم ہے

رابعاً اقول ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ **اقول** یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور، دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کہ بعض اجزاء کو ایک جداگانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضاء کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک میں قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ کُل کو حرکت سے مانع ہوئی تو باقی اجزاء مقسور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی ہادم ہے تو اس اضافہ لفاضہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

ثابت کرے (مواقف)۔

سادساً امکان انتقال کو امکان مبدءِ میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (سیّد شریف و خواجہ زادہ) اس پر سیالکوٹی نے اعتراض کیا کہ مبدءِ میل بالفعل نہ ہو تو نظر بذات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسر سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہو چکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا، نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں، مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے ابا کب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں:

اوّل للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں وبعبارۃ اُخریٰ امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اوّل امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدء نہیں۔ دوم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزاء کی تساوی نسبت بنظر خصوص جزء تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جزء کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالکوٹی)۔

اقول یہ محلِ نظر ہے ہذیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتأمل (پس غور کیجئے)۔ بہرحال چھ وجوہ سابقہ رد کے لئے وافی ووافر ہیں۔

مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکاتِ مختلفہ دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سُست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبعیات سے لیا کہ افلاک پر خرق محال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا۔ اور کواکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل ومتممات وتداویر وجوزہر ومائل وتدویر وغیرہا کے

marfat.com

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ ثوابت ممثل فلک زحل میں ہوں اُس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انھیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ اُن کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسر احجار پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم سے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شبہے پیش کئے:

شبہہ ۱: مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود مؤثرہ کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبہہ ۲: جب ہر جز کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جز کسی وضع پر نہ ہوگا یا ایک ہی پر ہوگا یا سب پر معاً ہوگا یا بدل بدل کر اول و ثالث بداہۃً محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح، لاجرم رابع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے مواقف و شرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا:

اولاً اس کا مبنی بساطت فلک ہے اور وہ محدد[عـــہ] کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

اقول حاشا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں مسلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بیشمار طور پر ممکن، تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گزری۔

ثالثاً اقول دلیل چاروں کرۂ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

رابعاً اقول کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع بتخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گزرا۔

[عـــہ] علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں بھی یونہی استثنا کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولٰی سبحٰنہ وتعالٰی۔

maktabah.org

خامسًا اقول بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۴ میں ہم نے مبرہن کیا، یا وہ اوضاع جو اجزا کو ہیں تو خارج میں کہاں [1] اجزاء اور کہاں اوضاع، یہ تو محض ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجح واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہر ہی اُن کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک [2] جز دوسرے سے گرہ بھر دور ہے، تیسرے سے گز بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجح ہیں، تو نہ صرف دَورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزا میں تلاطم ہوتا ہمیشہ یہ اجزا اُن کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ وبالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجزیئے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جزء لایتجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جزء کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا مذہب ہے تو اس جزء کے اجزاء کی باہم اوضاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجح رہی واجب کہ ہر جزء کے ریزے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہوگا اور کبھی منتہی نہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح سے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عزّ وجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمہاری دلیل رأسًا منہدم، ہم شقِ دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ مرجح ارادہ فاعل جل وعلا ہے جس وضع پر اس نے بنا دیا اسی پہ بنا، پھر حرکت کس لئے۔ اگر کہئے ترجیح بلا مرجح حفظ اوضاع بیرونی میں ہے، نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول خاص فلک میں حافظ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناعِ خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقًا تو صریح باطل آب وہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد اُن کے اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں۔ اگر کہئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہوگا۔

اقول سب ایرادوں سے قطع نظر یونہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت سے ہوگا۔ اگر کہئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق

---

[1] **اقول** یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مناشی کا وجود بیرونی واندرونی سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] تنبیہ۔ **اقول** یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جز یہاں اور وہ وہاں کیوں ہوا تو متشدق کا یہ شقشقہ کہ اجزاء تو بعد تشکل ہوں گے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

اجزا دشوار ہو ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر بس ہے امتناع تفرق کی حاجت نہیں۔

اقول علی التسلیم جب امتناع خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوئی کہ محال ہوتی تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اُسے مطلقاً ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مرجع صلابت ہوئی حفظ اوضاع بیرونی کا مرجح ثقل ہو تو شبہ کی شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی بہرحال استدارہ ناثابت رہا۔

سادساً اقول تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کر کے بھی سب اوضاع پہ علی سبیل البدلیۃ بھی نہ آسکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کہئے مقصود اس قدر ہے کہ ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت وضعیں بدل رہی ہیں گو استیعاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اوّلاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ اب بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔

ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستدیرہ کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی، اگرچہ ایک ہی بال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔

سابعاً اقول سب جانے دو وضع واحد پہ رہنا اُس وقت ترجیح بلا مرجح ہے کہ انتقال سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامناً تا عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر و جہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی

رب انعمت علیّ فزد (اے میرے پروردگار! تُو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)

شبہ ۳: جب خود فلک میں مبدء میل مستدیر ہے تو اُس میں اس سے منع نہ ہوگا نہیں ہو سکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے ممانعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم اور فلک میں نہیں، لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہ اولٰی کے چاک کا رفو ہے وہاں نفس وجود مبدء کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا شعور ہو کر عدم مانع کا شاخسانہ بڑھایا اور اب بھی بوجوہ مردود:

اوّلاً مبدء میل مستدیر کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔

ثانیاً اقول بلکہ عدم ثابت، کما تقدم۔

marfat.com

ثالثاً طلب ومنع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلّم اور فلک شاعر ہے۔
اقول یعنی ممکن کہ نفس طالب استدارہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست کرنے میں۔

رابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ ممنوع۔
اقول تین مانع ہم بتا چکے۔
خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔
سادساً مانا کہ مبدءِ میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر بھی وجود میل کیا ضرور، ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔
سابعاً اقول بلکہ یہاں میل محال کہ وُہ علّت حرکت ہے اور حرکت وُہ کہ کمال ثانی رکھے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

مقامِ بستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک[۱] بطلانِ ثبوت، یہ اوّل تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔ دوم[۲] ثبوتِ بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجّت ۱ تا ۳: تعیین جہت تعیین قدر تعیین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرجّح کہ بارہا مبین ہوا۔
اقول اور اوّل و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔

حجّت ۴: اقول بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرجّح اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجّت ۵: اقول فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کر چکے اور طبعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ارادیہ ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت منتفی تو حرکت باطل۔

عہ یہ اور اس کے بعد کی تین تہافت الفلاسفہ للعلامہ خواجہ زادہ میں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

حجت ۶ : اقول بارہا گزرا کہ حرکت فلکی اُس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی ہادم اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکتِ فلک باطل۔

حجت ۷ : اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے، مانو کہ اس کے نصف میں بھی قطع ہوسکتی ہے جبکہ سُرعت اس سے دوچند ہو اور ربع میں جبکہ چوگنی ہو نہ زمانے کی تقسیم تناہی نہ سرعت کسی حد پر منتہی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامتصوّر، لیکن فلک[ع] میں نہ میل طبعی مانتے ہو نہ مانع خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

مقام بست ویکم

دو[۲] حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ برخلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو[۲] شبہے پیش کرتا ہے :

شبہ ۱ : ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو منتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اُس سے فراق وزوال ہوگا اور اتصال وفراق ایک آن میں جمع نہیں ہوسکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے، اور دونوں آنیں متصل نہیں ہوسکتیں ورنہ جزء لایتجزّٰی لازم آئے تو ضرور اُن کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہو چکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ برہان قدمائے فلاسفہ کی ہے، اس پر رَد بوجوہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ **اولاً** حرکتِ واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو[۲] آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باوّل نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

ع اور وہ جو ہدیہ سعیدیہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کرلے اس کا رَد مقامِ اول سوال ۳ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسامِ مسافت محض موہوم ہے۔

اقول مقام ۱۲ میں ہم اجزائے مقداریہ پر کلام کرچکے وہی یہاں کافی ہے۔ بداہۃً متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذاہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جُدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ ملتھی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آنی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وُہ ہے کہ نہ دفعی ہو نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ کہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہوسکتی نہ ہرگز تدریجی کہ غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول بلکہ مباینیت کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تتالی آنین لازم نہ آئی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمان حدوث ہے اور یہی زمانۂ حرکت ثانیہ ہے۔ بالجملہ یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جُدائیوں کے دونوں زمانوں میں حدِ فاصل ہے اُس سے پہلے پہلی جُدائی تھی اور حرکت اولٰی اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے' اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہوسکتی۔

شُبہ ۲: حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علتِ وصول ہے تو آن وصول میں اُس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار، وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جُدا کرے گا تو دونوں متنافی ہیں، اور متنافیوں کا اجتماع ناممکن، اور میل کا حدوث آنی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اُسی آن وصول کے بعد ہے، اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رَدّ کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً میل معدِ وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہوکر بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول بحمدہٖ تعالٰے یہ رَدّ بھی بہ نگاہِ اوّلین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضمناً ذکر کرکے تضعیف کی اور وجہِ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یُوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

marfat.com

جزء لایتجزیٰ باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو رُدّ یوں ہے‘ اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلۂ جزء کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول بلکہ اُس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اُس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدودِ حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اھ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب‘ تو حدِّ اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حدّ و حد میں تفرقہ تحکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اسکے کلام سے استنباط کیا۔

اقول مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حدِ اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کرکے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جُدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تھی اُس پر ختم ہوکر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو‘ اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حدِ آئندہ کا‘ یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علتِ موجبہ، یونہی حدِ اخیر کا کہ حد و حد میں تفرقہ تحکم ہے۔ معہذا بالفرضِ غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اُس کی تقریر پر بھی وارد، لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سوفسطائی۔

ثانیاً اقول یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے حیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور حیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ کہ وہاں سے حرکت طلب کرے، اب جو جسم حرکتِ طبعی سے حیز میں پہنچے آن وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ آنِ وصول آنِ حصول ہے‘ اور حصول نافی میل۔ تو تمھارا زعم کہ آنِ وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے، اب کیا محال ہے کہ اسی آن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کر حرکتِ دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مباینت پر تھا، کیا ضرور کہ اُس کا حدوث آنی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

marfat.com

رابعاً اقول اجتماع متنافیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقتضٰی ایک ہو یا دونوں مقتضی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پُورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقتضٰی دو ہوں اور ایک عامل دُوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جزء ناری نیچے اور ارضی اُوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقتضی جُدا، پھر اگر نار و تراب دونوں فوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہوگا مرکب ساکن رہے گا، ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لیجائیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اوّل ہے یعنی ایک عامل اور دُوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منتہی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آنِ وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جُدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متنافیین نہ ہوا کہ مقتضی جُدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے حیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب مؤثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جونپوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات۔ ومن لم یجعل اللّٰہ لہ نورًا فما لہ من نور[1] (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود یہی مغرور۔

مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

ے گرفتار فلسفہ مزخرفہ سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہلِ نور کے نور جعل واجب سے ہوں تو اسکے مجعولات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یصدر عنہ الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لم یجعل العقل الفعال (جسے عقل فعال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب واسع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر دسئں واسطوں سے جعل اُس تک منتہی ۱۲ منہ عفرلہ۔

[1] القرآن الکریم ۲۴/ ۴۰

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ[1] اس کی ہوس خام ہے، برہان تطبیق و برہان تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اوّلاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جز و کل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے، تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے ان کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور۔ تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور[2] اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کا فی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

اقول بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جز کل کا مساوی بلکہ اپنے کل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، غرض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک ساقط کیا "ص = ۰" ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دس کھرب لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دس کھرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑواں

---

[1] ملا جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مزخرفات جونپوری میں اس مبحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے متشدق جونپوری کی تمام خرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی حاجت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] **اقول** تطبیق اجمالی نہ ہو گی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و منحاز ہے تو اجمال نہ ہو گا، مگر انہیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انہیں تین میں حصر ہے ۱۲ منہ۔

marfat.com

حصّہ ہے اسی طرح غیر متناہی استحالے ہیں۔

ثمّ اقول لطف یہ کہ اُن کے متشدقین اسی زمانہ ممتد غیر قار کو متصل وحدانی موجود فی الخارج مانتے ہیں اور جب استحالۂ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب و عدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مضر نہیں، اگر کہئے یہی تقریر بعینہٖ جانب ابد وارد، ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا تو دونوں برابر ہوجائیں گے یا ابد متناہی۔

اقول ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آلئے بلکہ ابد الآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر، بالجملہ جانب ازل لاتناہی کُنّی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لاتقفی اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذاتِ واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہوسکیں اور اُن میں کسی کا تصوّر بغیر دُوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علیّت و معلولیت یا تقدّم و تاخّر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب، مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخّر نہیں یا مؤخّر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے قطعاً ہر تاخّر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخّر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایامِ زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواع عنصریات کائنہ وفاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے مؤخّر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیرہا کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدّم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدّم تاخر برابر رہے اور یہ سب میں بعد کا تاخّر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ رہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو اور اس سے پہلے کچھ نہ ہو تاکہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تقریر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہوسکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں، دوبارہ ایک جزء الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہوگا یا تناہی یا جزء وکُل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جزء وکُل برابر ورنہ دونوں متناہی، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست وسوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ اُن کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر ہیں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔ یہ صراحۃً کُھلا جنون ہے اور اُس کے بُطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجّت ۱: برہان تضایف۔

حجّت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سُن چکے۔

حجّت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بداہۃً سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی میں کہا کہ یہ بداہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اُس سے پہلے اور حادث تھا اُس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب بھی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

marfat.com

کوئی حادث نہ ہو یہ حوادث متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں ۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادث سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دواماً اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول اس بداہت کو بداہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعاً ازل میں ہے اور یقیناً کوئی حادث ازل میں نہیں ورنہ حادث نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادث نہیں ۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں ۔

اقول یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اُن میں نہیں اور اُس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اُسی یقینی ہی کو اُلٹا اس سے باطل کیجئے ۔ یُوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رَد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماوراء میں ہے ۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہائے برہان تطبیق پر کہا کہ کُل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں ۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کُل میں بعض سے کچھ زیادت نہیں تو کاہے کا کُل اور کس لئے بعض تقصیہ معاف، آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے ۔

حجت ۴ : کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی ۔ دوانی نے اسے بھی کلام سخیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں ۔

اقول یہ جواب نہیں بلکہ دعوٰی کا اعادہ ہے ۔ جب جمیع افراد معیّنہ حادث ہیں تو فرد منتشر ازلی کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معیّن میں ۔ ہاں ایک نظیر دی اور اُسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور مبحث سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھُولوں میں کیا کہو گے ، ہر پھُول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ۔ اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی و غیر متناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہُوئی، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا ۔

اقول حاصلِ حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رَد کو دُور جانا نہ تھا ۔ کُلیّت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت ، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی، لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازلی ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت بے تشخص خارج میں موجود ہو، اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اُس وقت طبیعتِ گُل موجود تھی، ہرگز نہیں۔ عجب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل اور رگ مثال گل کی راساً قاطع ہے **اقول** طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوق ہذیت ہے اور ہذیت منافی انتشار، ہاں وہ کسی ایک یا چند افرادِ معینہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا، اور بہرحال طبیعت اُسکے ساتھ موجود رہے گی، لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب وہاں نہ فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منتزع منہ نہ اس کا مورد۔ ازل میں افرادِ حادثہ کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازلی ہونے سے تم خود منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب مسبوقیت کو چاہتا ہے اور ازل سے مسبوقیت سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع انحائے وجود منتفی تھے تو ہرگز طبیعت ازلی نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متعاقبہ سے منتزع ہے۔

حجت ٦: اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علتِ تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بداہۃً محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی کہ تخلف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازلی اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شق اول معین اور باوصف حدوث افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ نہ زمانہ قدیم نہ حرکتِ فلک نہ موالید نہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العلمین (اور سب

marfat.com

تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تنبیہ: ملّتِ اسلامیہ میں ذات وصفاتِ الٰہی عزّ جلالہ کے سوا کوئی شئے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات وصفات ہیں توکسی شئے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کرچکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن، اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی[1] نے کہ ان دو حجتوں پر وہ بحثیں کردیں، اور اُن سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رَد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظار پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ برسبیل تنزّل وارخائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید ووجود واجب پر ابحاث کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنھوں نے اس کے بعد براہین تطبیق وتضایف کا بلاشرط اجتماع وترتیب مطلقاً جاری ہونا بسعی بلیغ ثابت کیا، کیا وُہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

عہ اما قوله بعد ذکر القدم الجنسی وقد قال بذلك بعض المحدثین المتأخرین وقد رأیت فی بعض تصانیف ابن تیمیة القول به فی العرش اھ فاقول ما یدریك ان المحدثین ھٰھنا من التفعیل دون الافعال بل ھو المتعین فان القائل به لاشك مبتدع ضال ویؤیدہ نقله عن ابن تیمیة احد الضلال ولیشیدہ ان المذکور

رہا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متاخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابنِ تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلاشک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ جوکہ ایک گمراہ ہے سے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] علامہ دوانی

marfat.com

مقام بست و چہارم

قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں. فلسفی محال مانتا ہے اُس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوّتِ جسمانیہ سے ہو تو اُس قوّت کے حصّے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزّی جسم سے متجزّی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس اس قوت کا حصّہ مثلاً نصف بھی تحریک کُل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوّت کا حصّہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کُل قوت بھی اُسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز، کل سے بڑھ جائے۔ اب حصّے کی تحریک مدّت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عنہ القول بقدم العرش وھو شخص فالمعنی قد قال بالقدم النوعی بعض الضالین ولاعزو فقد قال ابن تیمیۃ بالقدم الشخصی فی العرش ھٰذا ولا یبعد من جہالات ابن تیمیۃ ان یقول فی العرش بالقدم النوعی فقد نقلوا عنہ التجسیم والجسم لابد لہ من مستقر ولم یتجاسر علی اثبات قدیم بالشخص فعاد الی النوعی اولم یرض معبودہ ان یبقی دائمًا علی عرش خلق وقد وھن من طول الامد فاستجد لہ عرشًا کل حین ھٰذا کلہ ان ثبت عنہ، واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوعی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالٰی کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا یا اُس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اُس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہٗ (ت)

marfat.com

وعدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کُل قوت دے سکے حصہ یہی جب تو جز وکُل برابر ہوگئے ورنہ ایک مبدأ سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصّے کی تحریک تھک رہے گی تو متناہی ہوئی اور کُل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اُس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دوچند ثلث ہے تو سہ چند اور جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو متناہی ہے تو قوتِ جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی اسے طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول یہ محض تمویہہ وملمع کاری ہے۔

اولاً ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کُل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت ۲ دن میں دے گی، ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اسکے دورے اور اُس کے دوروں کے آدھے تہائی $\frac{1}{7}$ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جزء وکُل برابر ہوئے نہ جزء کی تحریک منقطع نہ کُل کی، اس پر بقدر متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے ہفتے $\frac{1}{7}$ مہینے $\frac{1}{30}$ سال $\frac{1}{355}$ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کُل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ ہیأت اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بداہۃً معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتّے کو ہلا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے $\frac{1}{1000}$ یا $\frac{1}{100000}$ تو تمھارے

ع ۵ بظاہر اس سے اقرب یہ مثال ہوسکتی ہے کہ کرہ حرکتِ وضعیہ کرسکتا ہے اور اس کے ضمن میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً مثلث یا مربع پر خواہ جُڑا ہو یا جُدا وہ ہرگز نصف دورہ یا حرکتِ وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کرسکتا کہ مضلع جب ادنیٰ جنبش کرے قطعاً حرکت اینیہ ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم (تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفرلہ۔

طور پر لازم کہ اُسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۷۶ اگز یا ہزارواں حصہ ۷۶ء ۱ گز کہ پونے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں ہلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو ما نحن فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکملہ: یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بہ نگاہِ اوّلین کئے تھے پھر جونپوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے:

اوّل پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پہ یہ عذر بارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوتِ جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پہ کیسے قادر ہو جائے گی۔ اس کا مطلب حمد اللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کہ انھیں لفظوں کو دُہرا دیا اور کہا ھذا ما عندی فی حل ھٰذہ العبارۃ (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں میرے پاس ہے۔ت)

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جزء و کل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پوری قوت ایک دن میں سَو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پہ قادر ہوا۔ اور یہ سَو سلاسل نامتناہی پہ تو جزء و کل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کل قوت ایک سلسلہ پہ قادر نہیں، ورنہ جزء و کل برابر ہوں تو سَو سلسلوں پہ کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا نری سفاہت ہے لبشرط شئے و لبشرط لا میں فرق نہ کیا، جزء ایک سلسلہ پہ قادر ہو تو کل ضرور ایک پہ قادر نہ ہوگا ورنہ کل و جزء برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پہ اُس کی قُدرت کا سلب کس معنیٰ پہ ہے یا بایں معنیٰ کہ صرف ایک ہی پہ قادر نہیں بلکہ سَو پہ ہے نہ بایں معنیٰ کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سَو پہ قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

ع۵ یعنی ۱ $\frac{19}{25}$ گز ۱۲ الجیلانی

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے یوں کہیے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے ، اگر کہیے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جزء کُل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متعدد کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شَے ایسی چاہیے جس پر کُل و جزء دونوں قادر ہوں ولہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جُزء صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہو گئی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقولُ ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوّت بلکہ بعض سے وہ جس کی پُوری قوّت سَو پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہیے گا پُوری قوّت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سوواں حصہ تو بعض قوّت کُل کا کُل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غیر محذور بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریر یوں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بسائط پر نہیں جن سے اُس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ دَو کی تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوّت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بسائط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بسیط بھی اُس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جزء کو کُل سے جُدا کر کے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اُس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

اقول بحمداللہ تعالٰی ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بسائط ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کُل کو ایک شَے پر قوّت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصّے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو وھکذا (اور اسی طرح۔ ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئاتِ اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کل سے قطع کر کے یا اس میں ملا ہوا جزء اس پر اصلاً قادر نہ ہوگا جزء بشرط شئی قادر ہے کہ عین جزء اگرچہ خارج میں کُل سے جُدا نہ کیا لیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا'

marfat.com

جزء بشرطِ شئے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام بشرط لا میں، اگر کہئے اگر جزء قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جزء کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کُل کی لامتناہی فاندفع ما قال الملاّحسن فی حاشیتہ (توجو ملاّحسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہوگیا۔ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رَد ہوگیا مقوی علیہ کے حصوں کا قوت کے حصوں پر انقسام ضرور ہے یا نہیں، اگر نہیں تو تمہاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ سَو میل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو سَو میل کا اُن پر اقسام ہوتا رہے، اور وہ حصّہ کہ تِنکے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو اُنگل بھر یا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے، یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاح کو تھا کہ ممکن بعض قدرتیں ہیئاتِ اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئاتِ اجتماعیہ مجموع من حیث ھو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جزء میں ساری، تو اجزا میں اُس کا حصّہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جزء جسم ہونا اور بداہۃً جنس قوت کُل سے کسی شئ پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اُس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ تمھیں مفید نہیں، ہاں ہر جزء بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر سہی مگر ممکن کہ عدت و مدّت میں لامتناہی پر قدرت ہیئاتِ اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جزء میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلیث وغیرہ ناممکن فاندفع ما تفوہ بہ الجونفوری واندفع ما اراد بہ اصلاحہ الملاّحسن فی حاشیتہ (تو مندفع ہوگیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملاّحسن نے کہا۔ت) اس کے بعد جونپوری نے ابن سینا کی تقریر پر رَد کیا اور اپنی طرف سے حسبِ عادت کہ شقشقہ لسان ولقلقہ بیان ہی اُس کی بضاعت ہے، اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل ولاطائل گھڑی۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رَد ہوگئی اس کا مبنٰی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا، اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ بہیئاتِ اجتماعیہ اجزا پر منقسم نہ ہوگی کُل ہرگز اجزا کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیئاتِ اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جونپوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئاتِ اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

marfat.com

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ مؤثر صرف جمیع اجزا بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموع من حیث ھو مجموع مؤثر ہو۔ یعنی ہیأت اجتماعیہ مؤثر میں داخل، تو امر اظہر ہے۔ اب اجزا تین وجہ پر ہیں:

(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعہ کہ لابشرط و بشرط و بشرط لا شئے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مع ہیأتِ اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے نہ بلا ہیأتِ اجتماعیہ نہ مع ہیأتِ اجتماعیہ کہ یہ ہیأت اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس محلی میں ہے نہ کہ اس کی نصف، تو دس محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس کے لئے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو بس ہے زیادہ اطالت کی حاجت نہیں، وللہ الحمد۔

مقام بست و پنجم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے دو اطلاق ہیں:

اوّل حرکت بمعنی التوسط کہ مبدأ سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے مبدأ و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت اور اوّل تا آخر بحالہا محفوظ و مستمر ہے اور آناتِ مفروضۂ زمانِ حرکت میں حدودِ مفروضۂ مسافت سے ہر آن اُسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیّال و نامستقر ہے اسے حرکتِ توسطیہ کہتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بُوند سے پانی کا ایک خط اور بنیٹی گھمانے سے آگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے، یونہی حرکتِ توسطیہ کے اُن اختلافِ نسب کے علی الاتصال توارد کے باعث مبدأ سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ وحدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اُس بوند یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں مرتسم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے پائی تھی کہ معًا دوسرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لاجرم وہم میں ایک شئ ممتد متصل پیدا ہوئی جو صورِ مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت ممتدہ وحدانیہ ہے اسے حرکت قطعیہ

marfat.com

کہتے ہیں۔ ان صنادید فلسفہ نے جب خود اسے موہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جائے سخن وسیع ہے مگر جزاف بے معنیٰ یہ ہے کہ اسی پر قیاس کرکے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت توسطیہ اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعیہ موہوم ہوتی ہے یونہی خارج میں ایک آن سیّال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابلِ قسمت و غیر متبدل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد موہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیّال حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعیہ پر یہ بوجوہ ناقابل قبول۔

اوّلاً کیا ضرور ہے کہ امتداد موہوم زمانی کسی امر خارج مستمر غیر مستقر ہی سے منتزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

اقول حرکت توسطیہ بمعونت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدء سے منصرف منتہٰی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی توسّط ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعیہ ہے۔ امتدادِ زمانی کا علم ہر بچے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و ذلیل، اگر کہیے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

اقول یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح[عہ] مصادرہ ہے۔

ثانیاً اقول سیلان خارجی سے ایک اتصال متخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ ان کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ مرتسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان وحیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیّال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں بھی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول اگر رسمِ زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کرلیں کہ سیلان رسم زمانہ کرسکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکتِ توسطیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان توسطیہ سے حرکت قطعیہ متصلہ موہوم ہوتی ہے تو قطعیہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعیہ کے اتصال ہی کا نام

عہ اور اس کا ابطالِ صریح مقامِ آئندہ میں آتا ہے ۱۲ منہ

marfat.com

زمانہ ہے۔

رابعاً اقول سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو، ذرا سیلان کے معنٰی بتائیے آن تو فی نفسہٖ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہوگا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدودِ مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اِس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں ہدیہ سعیدیہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کردی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیّال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرۂ سیّالہ وشعلۂ جوالہ۔

اقول بوجوہِ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی:

(۱) وہ موجود، خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقرار[ع۱] یہ متجدّد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف وحدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم[ع۲] کہ جب تک زمانہ نہ گزرے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال[ع۳] سیال یہ متفرق بالانفصال۔

ع۱ عدم التغیر فوق الوحدۃ ۱۲ منہ غفرلہ
عدم تغیر وحدت سے فوق ہے۔(ت)

ع۲ کونہا مرسومۃ بالزمان فوق توقفہا علیہ ۱۲ منہ غفرلہ
اس کا زمانہ سے مرسوم ہونا اُس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔(ت)

ع۳ ھٰھنا ثلاث اتصالات الاول مایطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وھو المراد فی السابع والثانی مایتخیل بھٰذا السیلان
یہاں تین اتصال ہیں: اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی مراد وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طرفے اُس اتصال کے قاطع۔

(۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد درکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاسم[۵] یعنی وہ امتداد متصل وحدانی دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔

(۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کرسکتے ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرۂ سیالہ و شعلۂ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض ہوکر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شَے بسیط موجود بنا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے ؏

ولن یصلح العطار ما افسدہ الدھر

(جس کو دہر فاسد کردے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کرسکتا۔ت)

خامسًا اقول جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو[۲] چیزیں خارج میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرۂ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جَو بھر۔ اور دو[۲] ذہن میں ایک وہ امرِ ممتد کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس ممتد کی مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزا سے ایک جزء، اُن کے حصوں سے ایک حصّہ ہوتی ہیں باین معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو وہ قطرہ اُس کا ایک حصّہ ہوتا اور اُس کی جَو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وھوالمراد فی الثامن وبعدہ والثالث مایعرض نفس السائل بالعرض بحسب السیلان وھوالمراد فی السادس فافھم ۱۲ منہ غفرلہ

وہی مراد ہے وجہ ہشتم اور اس کے مابعد میں. ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو باعتبار سیلان کے۔ وجہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)

؎ الجسم فوق عدم التخیل فشتان ماثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ منہ غفرلہ

؎ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوتِ عدم اور عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

marfat.com

ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پے در پے اتصال پاکر امتداد بناتے ہیں تو ممتد ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انھیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں ممتد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال، تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ رأساً نا قابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہیئے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکتِ قطعیہ کے حصّوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہئے ہم وہ امر ممتد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب ممتد جنس سیال سے ہوگیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصّہ۔

اقول اب بھی بوجوہ غلط:

(۱) اب زمانہ متقدر ہوگیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو عارض ہوگیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصّہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب بھی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہئے ہم وہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا ہے کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہوگیا۔

اقول اب بھی غلط:

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصۂ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

سادساً اقول آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلاً قابلِ انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

maktabah.org

متحرک ہو یاسوگز کا جسم مبدء سے جدائی کے بعد منتہی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جزء فرض کیجئے مبدء و منتہی میں متوسط ہے ہر آن میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانبِ مسافت اور عرض سے جانبِ متحرک خواہ تقسیم اسکے طول یا عرض کسی بُعد میں ہو۔ اور جب وُہ ایسی منقسم ہے آن اُس پر کیونکر منطبق ہوسکتی ہے اگر کہئے اس حالت میں وہ حرکتِ واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات، جیسا جونپوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جزء اور اُس کی حرکت جُدا ہے اور ہم نے حرکتِ واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ ہیں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسبِ اجزا حرکاتِ کثیرہ بالفعل ہیں اُن میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو **اوّلاً** یا تو جواہر فردہ لازم کہ یہ حرکاتِ بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور متحرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ اجزا باوصف لاتناہی حدود شکل میں محصور رہیں۔

ثانیاً آن سیال ظاہر ہے کہ جوہر نہیں ورنہ جوہر فرد ہو اور ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابلِ قسمت نہ طالبِ نسبت، اور اُس کا موضوع نہیں مگر حرکتِ[ع] توسطیہ جس طرح زمانہ کا

ع صاحبِ قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکتِ توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے:

کما فی الحرکۃ امران مختلفان بالمفہوم متباینان بالذات کذٰلک بازائھما فی الزمان شیئان مختلفان احدھما الاٰن السیال وھو مکیال الحرکۃ التوسطیۃ وما تنطبق ھی علیہ غیر مفارقۃ ایاہ مادامت موجودۃ والاٰخر	جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف اور ذات کے لحاظ سے متباین ہیں، اسی طرح ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک آن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک موجود رہتی ہے اس سے جُدا نہیں ہوتی۔ دوسری

(باقی اگلے صفحہ پر)

marfat.com

موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان المتصل الممتد وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد هي فيه وتنطبق عليه وكما ان الحركة التوسطية السيالة وراء حدود الحركة بمعنى القطع كذلك الأن السيال غير الأن الذى هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسميه الماضى والمستقبل غير قائم بجرم الفلك الاقصى الذى هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التى هى محل الزمان والحركة التوسطية الدورية التى هى ملزومة الأن السيال وبالأن السيال تكال الحركات التوسطية الدورية و الاستقامية جميعا كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة و الأن السيال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع فى ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور راس مخروط على سطح و الأنات الموهومة التى هى اطراف الازمنة و الاكوان فى حدود المسافة

چیز زمانہ متصل ممتد ہے اور وہ حرکت قطعیہ، اور جس میں حرکت قطعیہ پائی جائے کی مقدار ہے، نیز حرکتِ قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکتِ توسطیہ سیّالہ حرکتِ قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آنِ سیّال اس آن کے مغایر ہے جو طرف زمان ہے اور زمانے کی دو قسموں ماضی اور مستقبل کے درمیان حدِ مشترک ہے، نیز آن سیّال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکت قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکتِ توسطیہ دوریہ جیسے آنِ سیّال لازم ہے اور آنِ سیّال ہی سے تمام توسطی دَوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آنِ سیّال اور حرکتِ توسطیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خط کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آنات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہمی حدود کے مقابل

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

ان سب حرکاتِ کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشخص کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔ رَدِّ تشدق آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شُبہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر متشدق جونپوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل شقشقہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکتِ قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسّط اور زمانہ سے ایک آن ۔ یہ سب حدود و غایات ہیں، اور خود متحرک بحیثیت تحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدء سے یہاں تک ایک امر ممتد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متجدد، یُونہی حرکتِ توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وُہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذاتِ خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آنیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں، مگر زمانے کے دو[1] جزوں میں حدِ فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

التی ھی بازاء الحدود الموھومۃ للحرکۃ بمعنی القطع فی ازاء النقاط التی ھی اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضۃ فی الخط المتصل بالتوھم الاان الاٰن لیس الا الاٰن الوھمی فی الزمان ولایکون الا فاصلا والنقط منھا موھومۃ واصلۃ ومنھا موجودۃ فاصلۃ کما فی الحدود الحرکات القطعیۃ واطرافھا اھ ۱۲ منہ غفرلہ۔

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہمی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی، جبکہ بعض نقطے وہمی اور واصل ہیں اور بعض موجود ہیں، اور فاصل، جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے اھ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

---

[1] قبسات

میں فاصل کیسے ہو جائے گی یہی آن بذاتِ خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی موہوم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اُترتا قطرہ خط آبی کو۔

اقول اولاً متشدق کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خطِ آبی کی طرح مرسوم موہوم اگر کہئے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدق نے شروع بحث میں سطح مستوی پر راس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقۃً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب سرِ مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطے باطل ہو جائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہُوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

اقول یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دورتھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر یُوں سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرّا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود متشدق کو یہاں بھی کہتے بنی احدث بسیلانہ زماناً آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حدوث ذاتی پر حمل ناممکن کہ حدوث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدق نے انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیاتِ قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزّل کر کے آسمان و زمین کو حادث لکھ دیا ہے ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابرہ کے رَد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

ثانیاً آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت توسطیہ مستدیرہ یا حسبِ تصریح صاحبِ قبسات خود جرمِ فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مرسوم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پرکار اور بنے خطِ مستقیم، اور وُہ بھی یُوں کہ ایک چھلّے برابر حلقے پر جتنی بار پرکار پھراتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھنچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلّے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امداد سے، لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔ ع

توضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور زنہار آن سیال سے مرسوم نہیں ہوسکتا یہ رَد اُس وقت بھی ہے کہ زمانے کو موہوم مانو کہ توہم بھی اُسی صورت کا ہوگا جس نہج پر سیلان راسم ہے قطرے کے اُترنے سے آبی دائرہ یا بنیٹی گھمانے سے آتشی سیدھا خط کبھی متوہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثًا فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا ناممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شئے دیگر سے ہو اُس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر کہتے ہیں، حاصل یہی ہے کہ طبیعت اُس کی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوئی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمھارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اُس کا نفس ہے تو وہی اس کی مقدار زمانے کا فاعل ہو نہ یہ کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

رابعًا جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہوسکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شَے سے جُدا نہیں ہوتی۔

خامسًا متشدق نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصفِ آنیت متجدد و مقتضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجدد و تقضی ظرف زمان سے باہر ناممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری ہے نہ دوسرے زمانے میں ہوسکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شئی واحد کو دو مستقل مقداریں لاحق نہیں ہوسکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن، ایک یہ کہ آن سیال شیئًا فشیئًا سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصفِ آنیت اُسے عارض ہوا تنا بنایا، اس کی حد ہوئی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہوکر نئی آئی، جس طرح متشدق نے ذات محرک میں کہا ہے یُوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل وحدانی حدود سے بری دائمًا موجود خارجی ہے جیسا متشدق کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کرلو وہیں وہ آن سیال دونوں جزؤں میں حدِ فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزا فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصفِ آنیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلٹے سیدھے میں متردد، نیز لاحظ کو اختیار ہوگا کہ معًا ہزار جگہ تجزیہ فرض کرلے اب سیلان

marifat.com

ہوگا نہ آن خارجی کو وصف آنیت کا عروض کہ سب جگہ ایک ہی آن حدِ فاصل نہیں ہوسکتی کما اعترف
بہ (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا نرا اعتباری کہ موجود
خارجی کا راسم نہیں ہوسکتا، اور پہلی صورت لو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود' اور
متشدق کا مذہب مذکور مردود۔

سادساً یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس مہمل حدس سے لیا اس کا حال سُنئے،
آغازِ کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے
سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکالا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر
ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی آن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطۂ موہومہ
یہ حدس ہوا یا حدث۔

سابعاً غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکتِ
وسطیہ ہرگز حرکتِ قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مباین اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم
ایک ایک حدِ مسافت کی موافات ہے۔

ثامناً صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکتِ وسطیہ ہرگز حد و نہایت
نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہب متشدق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحال تحرک تینوں چیزوں سے
ایک ایک نامنقسم متجدد منقضی موہوم ہے مسافت سے وہ نقطے حرکت سے ان حدود کی موافاتین
زمانے سے ان تک وصولی کی موہوم آنین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکت توسطیہ
کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدد رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات باردہ
سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرض غلط یہ بھی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکتِ قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و
حرکت توسطیہ بھی، ان دو سے اگر آن سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے آن موہوم کا۔ پھر کیا
وجہ کہ حدس اُدھر کا ہوا چاہیے یہ تھا کہ تعارض نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہوسکتا ہے
تو اِدھر کا لینا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جزاف ہے تلك عشرۃ کاملۃ، یہ ہے اُن کا تشدق و تحذق۔

marfat.com

مقام بست وششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے ہمیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں؛

اوّل یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اُس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہوسکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جزء ایک ساتھ نہیں ہوسکتے بلکہ ایک جزء ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اُس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اُس کی مقدار زمانے کا ہے، ہاں امر ممتد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔

اقول یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انھیں ممتد متصل ہی کا نام ہے نہ اُس غیر منقسم کا اور یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول بلکہ اُس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنائے اجزاء محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جزء فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جزء عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جزء فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

اقول رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکر قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہوگیا اور ناقابل تو جزء لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزاء نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جزء ساتھ نہیں ہوسکتے کہ قار ہو۔

اقول اوّلاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جزء پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہا تمام اجسام غیر قار ہوئے کہ اُن کے کوئی دو جزء ایک محل میں نہیں ہوسکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ وعلی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزاء پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزاء موہوم اختراعی نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بروجہ تصرم ہوا کہ ایک فنا ہو کر دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصرم ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شق دوم اختیار کرتے ہیں

marfat.com

اور جزء لازم نہیں کہ ممکن کہ نامنقسم وہی منقسم ہو۔

اقول ہم تشقیق انقسام وہمی ہی میں لیتے ہیں، اگر موجود غیر منقسم فی الوہم ہے تو جزء لازم ورنہ اجزاء مقداریہ مجتمع فی الوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزاء ہونا جیسے ہر جسم متصل وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ اُن کے نزدیک محال، تو اس کا انقسام نہ ہو گا مگر وہم میں۔

طرفہ یہ کہ ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکتِ قطعیہ موجود فی الاعیان نہیں آن سیال و حرکتِ توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ موہوم ہوتے ہیں کما تقدم۔

مگر متشدق جونپوری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو و ابن سینا پر افتراء ہے وہ یقیناً ساری حرکتِ قطعیہ اور تمام زمانہ ممتد ازل تا ابد کو متصل وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وُہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قار ہیں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکتِ قطعیہ کو کہا لا یجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الاعیان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو اعیان میں۔ ت) دیکھو اُس کے وجود فی الاعیان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا، سب سے پہلے یہ اختراع خضری نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدق نے تقلید کی۔

اقول اولاً ارسطو سے زمانہ خضری تک کی تصریحات اور قطرۂ سیالہ و شعلہ جوالہ سے توہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کُتبِ فلسفہ مملو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب کو یہ قرار دینا کہ وُہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکر قابل قبول۔

ثانیاً ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجوہ ہے، اور وہیں حرکتِ توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاٰخر یجوز ان یحصل فی الاعیان (اور دوسرا جائز ہے کہ اعیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق "حصول فی الاعیان" کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعیہ میں اس کا قول ذٰلك لایحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدء والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى ويكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقى فى الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکتِ قطعیہ کے مطلقاً وجود عینی کا منکر ہے اُسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،

marfat.com

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک منتہی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انتزاعی ضرور ہے۔

ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہمیں بحث نہیں متشدق خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا:

تکون الحرکۃ حینئذ قد زالت لا انہا تحصلت[1]	اس وقت حرکت زائل ہوجاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

رابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شقشقہ طویلہ کے بعد کہا:

فلاح ان الحرکۃ القطعیۃ حقیقۃ اعتباریۃ[2]	تو ظاہر ہوگیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق متاصلہ فی الاعیان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خامساً تمام فلاسفہ اور خود اس متشدق کو مسلّم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متجدد و متصرم ہیں تقضی و تصرم اُن کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل وحدانی کیسے ہوسکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی متشدق نے اواخر فصل تناہی ابعاد پھر فصل آن میں حادث بحدوث تدریجی کی دو قسمیں کیں: ایک وہ کہ بروجہ تجدّد و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروجہ تجدّد و تصرّم بلکہ جزء سابق لاحق کے ساتھ جمع ہو، یہ پورا حادث ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اوّل کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں، ولہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہوسکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔

---

[1]

[2] الشمس البازغۃ فصل اذا ابتدأت معا حرکات مختلفۃ فی السرعۃ الخ برقی پریس دہلی ص ۱۱۴

marfat.com

سابعًا جزء سابق لاحق سے مجتمع نہ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں، ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو، یہاں تک کہ مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہو اسے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود ہیں بخلاف قسم اول متصرم کہ اس میں جو جزء آیا فنا ہو گیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہو گیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ و حرکت قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامنًا سب کو اور خود متشدق کو مسلّم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں متصل وحدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے ـــــ متشدق نے باب الحرکت میں کہا حرکت قطعیہ موجود فی الاعیان ہے نہ بروجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بروجہ فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل وحدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو ان کے وجود کی ظرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی و مستقبل میں حدِ فاصل ہے، ماضی یہ نہیں کہ فنا ہو گیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے، یہی حال حرکت قطعیہ کا ہے، خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن اُن کا ظرف نہیں، اُن کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے ہاں اذہان میں قار ہیں۔

اقول اولاً تقضی و تصرم یعنی فنا و انقطاع مان کر فنا و انقطاع سے انکار وہی تناقض ہے مگر اُسے یہ ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے، یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متجدد ہے، غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر تحرک جس آن میں ہو اس کی ایک حد معین میں ہوگا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہو لیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہو چکا اور جو حصہ بعد کو طے ہوگا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور منصرم و متجدد ہوئی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کرو ہرگز

marfat.com

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حد مشترک لو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود متشدق نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہوگا اور بیچ میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہوگا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کہئے قرار کے لئے ہر شئی میں اُس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شئے کے حصّے اس کے کسی حد میں نہیں ہو سکتے تو سب غیر قار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حدِ زمانہ ہے کہ آن ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قار ہوا۔

اقول غیر قار وہ کہ بوجہ تجدد و تصرم کسی آن میں نہ ہو زمانے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتمامہ موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے اسکی کسی حد میں نہیں ہو سکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قار غیر قار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قار ہے۔

ثانیاً حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلا شبہہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکے تو یہ غیر قار کیوں ہوئی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قار کر دے تو زاویہ بھی غیر قار ہو۔

ثالثاً بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصّوں میں حدِ فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دوسرا لاحق۔ اگر کہئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو تا بقائے تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو تا بقائے تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجملہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی الکل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس آن میں تم نے زمانہ پر بتمامہ متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس آن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

marfat.com

ذہن میں بھی قار نہیں، اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالجملہ زمانے کے موجود خارجی ماننے میں متشدق کی تمام سعی مردود و بیکار ہے۔ متشدق نے اواخر فصل زمان میں کہا عدم قرار بمعنی امتناع اجتماع اجزا ہے۔

۲ اقول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رَد ہوگیا اجتماع فی الوجود الخارجی ممتنع ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل ممتنع ہے تو یہ ہر قار میں حاصل، متشدق نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کئے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

اقول وجود خارجی بوجود منشا مراد یا وجود فی الانتزاع، اوّل میں تقدم تاخر کہاں کہ کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں متشدق کو لاحق ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

متشدق نے باب حرکت میں ادعا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔

اقول حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبدأ سے منتہی تک کوئی شے ممتد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شئ مقتضی متجدد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سُنی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہو چکی سب فنا ہوگیا۔ متشدق کے حاشیہ میں حمداللہ نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم وغیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف اُن حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ میں موجود ہو تو چاہیئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

اقول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکتِ قطعیہ میں محال ہے

marfat.com

یونہی توسطیہ میں۔

ثانیاً جہل شدید یہ کہ یہاں کچھ حدود معیّنہ مفروضہ لیں کہ انھیں پر مرور ہوا اور بیچ کی سب مقداریں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعیین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدوں کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں اُن میں بھی حدود فرض ہوسکتی ہیں اُن پر بھی قطعاً گزر ہوا، یونہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جزء مسافت حد فرض ہوسکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جزء مسافت پر یقیناً مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدلین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطال دلائل وجود زمانہ

وُہ چند شبہات ہیں:

شبہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حدِ معیّن سرعت پر واقع ہوسکتی ہے یعنی اس سے بطی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اسرع ہو تو کم میں یا بطی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سریع تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم و اَوہام معدوم ہوں جب بھی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجوہ محض مردود۔

اوّلاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وُہ وجود خارجی سے عام ہے۔

اقول فوقیت سماء ثابت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق وواقعی ہے اور اس سے فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت و بطوء اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبدء والمنتہی ہے نہ سریع ہو نہ بطی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعیہ باتفاق فریقین امر موہوم، تو اُس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

marfat.com

اُس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور موہوم ہے (مواقف موضحاً)۔

شبہ ۲: بداہۃً معلوم کہ زمانہ قابل زیادت ونقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوئی ضرور اُس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدمی قابل زیادت ونقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد وکاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفانِ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثتِ سیدنا موسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اُس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول یہ سندیں مناسب نہیں کہ متشدق اور اس کے متبوع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہیے کہ شک نہیں کہ معدل النہار باقی سب مدارات یومیہ سے بڑا ہے اور ہر مدار کہ اس سے قریب ہے مدار بعید سے بڑا ہے اور ہر فلک بالا کا منطقہ فلک زیریں کے منطقے سے اور قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شَے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ وشعلہ جوالہ کے خط آبی و دائرہ آتشی لیجیے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہو سکتے ہیں اور نصف وثلث بھی۔ **حل** یہ کہ تمھاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابلِ تفاوت نہیں، یا شکل اول ہے اگر عکسِ کبرٰی کو کبرٰی کرو اور کبرٰی کو اس کی دلیل کہ سالبہ کلیہ کنفسہا منعکس ہے بہرحال صغرٰی میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے اور مطلق مراد اگرچہ ذہن میں ہو تو کبرٰی میں اگر قابلیت خارجی مقصود تو حدِ اوسط متکرر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندیں وہی قطر و محور و منطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شبہ ۳: باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بداہۃً زمانی ہے اور زمانہ موہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی موہوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے' تقدم امر عقلی ہے' نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو ما بہ التقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔ (مواقف)

اقول شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتین ہیں اور نسب اعیان سے نہیں، اسی قدر بس ہے

marfat.com

اور اُس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالتبع ہے، اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدر یا عدم حادث کو۔

اقول، حل برقیاس سابق ہے دلیل، یہ قیاس مرکّب ہے کہ زمانہ ما بہ التقدم الواقعی ہے اور ما بہ التقدم الواقعی موہوم نہیں اور جو موہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر موہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلّم نہیں بلکہ اول نزاع ہے واقعی کے لئے خاص، خارجی کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد، اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج، تو حدِّ اوسط متکرر نہیں۔ اور اگر یہاں بھی مخترع مراد تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدمِ اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے، اور اب اتنا ثبوت ہُوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

شبہ ۴ : نافین زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اعدا کی کوتاہ چاہتے ہیں (متشدق)۔

اقول اوّلاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قار متقضی متصرم مان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہُوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعدار کے لئے سلوب مثل عمی کی تمنا کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکر لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

شبہ ۵ : وجودِ ذہنی تین قسم ہے :

ایک اختراعی محض جیسے انیاب اغوال۔

دوم وہ کہ شئے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شئے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

maarfat.com

بعد کسی تعقّل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں "زید قائم" حکم کیا خود اُس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع وحمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع وحمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت وعمی یہ قسم اضافیات وسلوب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (متشدق فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زخرفہ ہے۔

اوّلاً منتزع عن الخارج کا سلب و اضافت میں حصر مردود۔ حرکت فلک سے جو دوائر صغار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً اقول موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصر ممنوع کیوں نہیں جائز کہ کوئی شئی ذہن میں اصالۃً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت، جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدء تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف، اور یہ اعتباریات میں بھی محال فافہم عہ (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ یشیر الی ان لقائل ان یقول ان الانتزاع من اعمال الذہن وہو و اعمالہ کالتصور والحکم من الموجودات الخارجیۃ وانما الموجود الذہنی ماوجودہ بعمل الذہن فافہم وفیہ ان الکلام فی السند الخاص لایجدی المستدل ولا یغنیہ من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور وحکم موجوداتِ خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

marfat.com

ثالثاً اقول خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے، اور ہم ثابت کر چکے اور تمھارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکتِ قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ بُرہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصوّر پر موقوف ہوگیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جُہلا کی طرف سے ادعائے بداہۃً ہوتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

اقولُ بُرہاناً ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر فلک وحرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اُسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہوسکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمھاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہوسکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وُہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمھاری تکذیب کاذب ہے اور ہم جو تمھاری بداہۃ وہمیہ کا رُد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رَد صادق ہے۔

رابعاً حالت خارجی سے منتزع کا وجود ذہنی بھی تصورِ شیئ پر موقوف ، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شق اختراعی بڑھانا محض تطویل وتہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمھارے دلوں میں ملادی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل وتہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اُسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمھاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تشقیق وشقشقہ تھا تشدّق اسی کا نام ہے۔

شبہہ ۶ : زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی منشاء موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔

(ملا حسن علی المتشدق)

marfat.com

اقول اولاً کیا ضرور ہو کہ منشا ءِ کم ہو بلکہ متکمم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منتزع ہے۔
ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ متکمم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکمم سے منتزع ہو۔
ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منتزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متجددہ ہو، نہ تسلسل لازم آیا، نہ کسی کم غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منتزع ہے اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے تجدد نسب سے۔

تنبیہ جلیل: اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محشور ہونگے۔ جمعہ و رمضان شفیع و شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم وقائع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کہے گا میں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔ ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالےٰ عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہیں ہو سکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تمثلات جن میں اعراض متجسد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تر و تازہ فربہ حبشی کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

ردِّ شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں:

اوّل شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفرزہ ہیں اور زمانے کے اجزا کا ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماع اجزا محال جانتے ہیں۔ بہر حال امورِ آخرت کو امورِ دنیا پر قیاس نہیں کہ سکتے وہاں اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہوا وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقم وتثبت ثبتنا اللہ	سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالےٰ
وایاك بالقول الثابت	ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حق بات پر دنیا
فی الحیٰوۃ الدنیا وفی	کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

marfat.com

الآخرۃ آمین۔ ہماری دعا کو قبول فرما۔ (ت)

مقام بست وہفتم

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشا انتزاع بھی نہیں

اقول اس کا منشا انتزاع حرکتِ قطعیہ[۱] ہے یا توسطیہ[۲] یا آناً فاناً[۳] حدود مفروضۂ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ یا آن[۴] سیال یا اُس[۵] کا سیلان یا مسافت[۶] یا اس[۷] کا اتصال یا نسب[۸] متجددہ یا اُس[۹] کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک[۱۰] یا اُس[۱۱] کا اتصال یا تجدد[۱۲] نسب، ان کے سوا تیرھویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہوسکے، اور ان بارہ[۱۲] میں کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار[۴] شرطوں کی جامعیت لازم:

(۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار کہ قار من حیث ھو قار سے انتزاع غیر قار نا متصوّر۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دُور نہ ہو۔

اُن بارہ[۱۲] میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرط اول سے حرکتِ توسطیہ وآن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت ومتحرک اور اُن کے اتصال یہ چھ[۶] خارج کہ قار ہیں۔

شرط سوم سے باقی چھ[۶] نیز آن سیال، سات خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجۂ اولیٰ، اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان محض اختراع بے اصل ہے اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن اور تینوں تجدد نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی، یہ چھ[۶] خارج ہم مقام ۲۵ میں ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کرینگے کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اُس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے کا ان سے انتزاع دُور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشاء نہیں جس سے انتزاعِ زمانہ ہوسکے۔ اگر کہئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشاء انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

marfat.com

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداع۔

اقول ہاں متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منشار، اور ایسی شئی کو بحکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون۔ ہم اوپر ثابت کرچکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو، ممکن کہ بلا انتزاع اصالۃً ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہوسکتا۔

تنبیہ نافع : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کمند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے للبسنا علیھم ما یلبسون[1] (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست ہاتھوں نے اس دارالامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کر دیا کہ ؎

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند　　سر خود بردن نادرد زین کمند

(تُو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں بچایا جاسکتا)

ان کی ناقص عقلوں میں آہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض موہوم ہو اُن کی بداہت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذاہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بداہت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا اسے بداہت وہم کہتے ہو اُسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات وسواس نے اُن کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صدہا کفریات کی عمارت چُنتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلکیہ کہ اُن کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالۂ خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے، اور جو ان سے بھی زیادہ بدعقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آسکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو ایسی ہی وہم پروری اُن پر مکان وجہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہوسکتا ہے، ناچار

---

[1] القرآن الکریم ۶/۹

marfat.com

اُنھوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاحول و لاقوۃ الّا باللہ العلیّ العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام بست و ہشتم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہوسکتا۔

اقول ظاہر کہ زمانہ حرکتِ توسطیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متجدد نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو وجود[1] زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور[2] حرکتِ قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیت انتقال پر موقوف کہ یہ اُس کی ایک نوع ہے تو اُسے اس پر تقدم بالذات، اور[3] انتقال بداہۃً تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پُر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہوسکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہوسکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور[4] بلاشبہہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو وجود زمانہ وجود زمانہ پر کئی درجے مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمدُ للہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ حیلہ جو افق المبین و قبسات باقر وغیرہما میں کیا گیا دفع و دور ہوگیا' دور یوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سُرعت و بطوء کی ایک حدِ معیّن پر اور سُرعت و بطوء بے تقدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف' اور اُس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سُرعت و بطوء کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصیہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا' اور دور نہیں جیسے مقدارِ جسم جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے اسے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود ماہیتِ حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شئے کو معدوم

maktabah.org

ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداہت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کرسکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول وعرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلکیہ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرتا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور رہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت، جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم وتاخر وماضی ومستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداہت بداہت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض تحکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر بچّہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکتِ فلک کو موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکتِ فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم حکمِ عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکمِ وہم ہے محتاج برہان ہے حرکتِ فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذہان اسے قبول کرسکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکتِ فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کرسکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول وانکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی جداگانہ شئی ہے جس کے ماننے کو فلک وحرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص وترتیب وایضاح بزیادۃ الاہلۃ منا)

اقول کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شئی اگر اسی وصف سے کہ فلاں شئی کا وصف ہے مشہور ومعلوم ہو تو بیشک رفع شئے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم ومتیقن اور اس کا وصف شئے ہونا معلوم ومسلّم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

ع۵ علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا ازلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

اقول عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداہت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

شئے ہو تو ہرگز رفع شئ سے اس کا رفع خیال بھی نہ کرینگے اور وہ یقین جو اُن کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجود شئ و عدم شئ کی تقدیروں سے نہ بدلے گا' اُن کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدار حرکت فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وُہ زمانے کے وجود خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ذہن نہ ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا' وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالف ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکت فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور ازلی و ابدی تو حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہوسکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعد نا متناہی لازم یا پلٹ پلٹ کہ ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ دو حرکت مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا' لاجرم مقدار حرکت مستدیرہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اُس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اُس کی مقدار زمانہ ہر صبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکتِ یومیہ جس سے رات' دن' مہینے' برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعۃ اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جُز اپنے حیز طبعی سے جُدا ہو کر قسراً اسی حیز کل میں ہوا' اور قسر کو دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ کُرہ ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکت زمانہ ہے وہی کُرہ بسیطہ متحرک بحرکت مستدیرہ ہے جس کی حرکت حرکت یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاش بلکہ فلاسفہ کا کذب وسفہ۔

اوّلاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدار حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہٖ تعالےٰ روشن کرینگے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکاتِ مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعاً نہ سہی پھر انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال۔

خامساً وجوب انقطاع قسر کا رد مقام ۱۲ میں گزرا۔

marfat.com

سادساً ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کا حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بیضی عدسی شلجمی اہلیلجی پر حرکت اینیہ ہو اب نہ لا تناہی بُعد لازم نہ تخلل سکون۔

سابعاً غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرع نہ ہو نہ کہ وہی اسرع ہو۔

ثامناً اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں۔

تاسعاً بسیط کی شکل طبعی کرہ ہونے سے شکل طبعیہ ہونا کب واجب، جیسے تین عنصر کرویت پر نہیں۔

عاشراً زمانہ کا اظہر اشیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو اُس کا مقدار حرکت ہونا خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلا اسے نہیں مانتے، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور، عام اذہان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم۔

حادی عشر یہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیأت جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی، اور عامہ اذہان یہی اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحرکات ہے۔ ہیأت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا اسے براہِ جہالت منسوب بزمین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکتِ شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام "آف دی سن" (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ، نہ آف دی ارتھ (OF THE EARTH) زمین کا۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی گُل کھلاتا ہے، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ بے جوف ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی، متشدق زیادہ چالاک ہے، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کر کے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کمیہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

marfat.com

اُن کی مقدار نہیں ہوسکتا نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار، اور وُہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علتِ زمانہ ہے اور حرکاتِ کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لئے بھی اتصال مسافی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی، اور وُہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اولاً حرکت مطلقاً ہوسکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گند[ع] ہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق ہاتھ دھولو، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استعفا دو۔

ثانیاً طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ[۱] طبعیہ نہیں ہوسکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتناہی بعد کو مستلزم ورنہ تخلل سکون[۲] لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر[۳] کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون[۴] واجب اور طبعیہ[۵] کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدمے باطل وممنوع ہیں، چہارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہوسکتی نہ مستقیمہ دائمہ نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

رابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نمو دائم کے لئے بھی بُعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نمو ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الٰی غیر النہایہ کہ تقسیم ذراع نامتناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۴ میں باطل ہوچکا اور ذبول میں تو کوئی دقت ہی نہیں کہ تجزیۂ جسم نامتناہی ہے۔

خامساً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالہ ممنوع۔

سادساً انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

ع بالفتح بمعنی گندگی ۱۲ الجیلانی

مقدار نہیں ہوسکتا۔

ثامناً تحدیدِ جہات کا قضیہ بھی طے ہوچکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محدد کا استدارہ واجب بلکہ ہم ثابت کرچکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کمیہ کہ ذبول یا تکاثف سے ہو اُس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے ذریعہ سے کمیہ کو بحیثیت کمیہ ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگرچہ نمو و تخلخل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافی کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی حرکت ہو۔

رابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور، کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شعریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے، تو وہ اظہر الحرکات واسرع الحرکات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ۷، ۹، ۱۰ و ۱۱ وارد۔

ثامن عشر شطرنج میں بغلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہیے کہ وہ سب اجسام کو محیط ہو یہ کیوں۔ یہ اس لئے کہ شیخ چلی یُونہی کہہ گئے ہیں، یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے حکمت حقّہ حقیقیہ یقینیہ واجب الاتباع ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجّت ۱: زمانے کو مقدارِ حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہوچکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجّت ۲: روشن ہوچکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سب سے ضعیف تر انحائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لئے نہیں پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود ازلی کیسے ہوسکتا ہے۔

marfat.com

حجّت ۳: برہان تطبیق کہ ایام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصًا اس متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بارد بھی نادارد۔

حجّت ۴: یُونہی برہانِ تضایف۔

حجّت ۵ تا ۷: ظاہر ہے کہ یوم یا جو جزء زمانہ ماضی لو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضلہ وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی ہے۔ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی، مخالف کو گنجائش دم زدن نہ رہی، جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہولے وانّی لہ ذٰلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانونِ مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہۂ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہٰذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہٖ تعالٰے اس مزلہ مضلہ کی بیخ کنی کردیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہوا اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بُعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مواقف و مقاصد و تجرید طوسی و طوالع الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سیّد شریف و علامہ تفتازانی و فاضل قوشجی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالع منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجۃ الاسلام وللعلامۃ خواجہ زادہ میں اس کے متعددعہ جواب دئے گئے جن میں فقیر کو کلام ہے کما بیّنّا علٰی ھوامشھا

عہ ھی خمسۃ اجوبۃ و ثم سادس لغیرھم۔

عہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علمائے کے علاوہ کسی نے دیا ہے۔

(۱) قال الامام حجۃ الاسلام قدس سرہ الزمان حادث و لیس قبلہ ولعنی بقولنا ان اللہ تعالٰی

(۱) امام حجۃ الاسلام غزالی قدس سرہٗ نے فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عزّ جلالہ سے جو کچھ قلبِ فقیر پر فائض ہوا حاضر کرے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مقدم علی العالم والزمان انہ کان ولا عالم ثم کان ومعہ عالم فلم یتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتین ولیس من ضرورۃ ذلک تقدیر شیئ ثالث وان

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالٰی موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم

(باقی برصفحہ آیندہ)

★ اقول رحمہ اللہ الامام وایانا بہ حق العبارۃ ان یقال ثم کان وھو مع العالم فھو تعالٰی مع کل شیئ وتعالٰی ان یکون معہ شیئ معیۃ متعالیۃ عن المعیۃ المتعارفۃ المشترکۃ فی المعنی المتساویۃ فی الاثنین وھو معکم اینما کنتم[1] ولم یرد انتم معہ بل الاولٰی فی التعبیر ثم کان العالم واللہ معہ کیلا یوھم کونہ ثانیا للہ عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالٰی امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی "ثم کان وھو مع العالم"۔ پھر اللہ تعالٰی عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالٰی ہر شَے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شَے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیّت معروف معیّت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنٰی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: "وھو معکم اینما کنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالٰی اس کے ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالٰی کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

[1] القرآن الکریم ۵۷/ ۴

marfat.com

ربه ثم برسوله استعین صلی الله تعالیٰ وسلم علیه وعلیٰ ذویه اجمعین اٰمین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کان الوهم لا یسکت عنده اھ، و یقال علیٰ قیاسه هنا انه کان العدم و لا حادث ثم کان الحادث و لا عدم هنا ثم الاثبات لشئ ونفی اٰخر و لا ثالث لهما۔ **اقول** لا یعقل ثمّ الا بتقدیر ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (اھ) اس پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی چیز نہیں ہے۔ **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول نہیں ہے۔

(۲) لا نسلم التقدم بالزمان اسالانه فرع وجود الزمان (مواقف وشرحها)[۲] **اقول** تقدم ابینا اٰدم علیه الصلوٰة والسلام علینا بالزمان یعلمه البله والصبیان فلا یسوغ انکاره موجودا کان الزمان او موهوما و تقدم عدم الزمان علی الزمان بالزمان ولو فی لحاظ العقل محال قطعاً۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف اور شرح مواقف) **اقول** حضرت آدم علیہ السلام کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے زمانہ موجود ہو یا موہوم اور عدم زمان کا زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ لحاظِ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱؎ تهافت الفلاسفة فی العقائد والکلام

۲؎ شرح المواقف

marfat.com

(جیساکہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عزّ جلالہ سے جو کچھ قلبِ فقیر پر فائض ہو حاضر کرے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مقدم علی العالم والزمان انہ کان ولاعالم ثم کان ★ ومعہ عالم فلم یتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتین ولیس من ضرورۃ ذلك تقدیر شیئ ثالث وان

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالٰی موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم

(باقی برصفحہ آیندہ)

★ اقول رحمہ اللہ الامام وایّانا بہ حق العبارۃ ان یقال ثم کان وھو مع العالم فھو تعالٰی مع کل شیئ وتعالٰی ان یکون معہ شیئ معیۃ متعالیۃ عن المعیۃ المتعارفۃ المشترکۃ فی المعنی المتساویۃ فی الاثنین وھو معکم اینما کنتم[1] ولم یرد انتم معہ بل الاولٰی فی التعبیر ثم کان العالم واللہ معہ کیلا یوھم کونہ ثانیا للہ عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالٰی امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہیے تھی "ثم کان وھو مع العالم"۔ پھر اللہ تعالٰی عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالٰی ہر شَے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شَے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنٰی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: "وھو معکم اینما کنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالٰی اس کے ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالٰی کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

[1] القرآن الکریم ۵۷/۴

marfat.com

به ثم برسوله استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین آمین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کان الوھم لا یسکت عندہ اھ[1]، و یقال علیٰ قیاسہ ھنا انہ کان العدم و لا حادث ثم کان الحادث ولا عدم ھنا ثم الاثبات شئ ونفی اٰخر و لا ثالث لھما۔ اقول لا یعقل ثم ثم لا بتقدیر ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (اھ) اس پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی چیز نہیں ہے۔ **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول نہیں ہے۔

(۲) لا نسلم التقدم بالزمان اصلا انہ فرع وجود الزمان (مواقف وشرحھا[2]) **اقول** تقدم ابینا اٰدم علیہ الصلوٰۃ والسلام علینا بالزمان یعلمہ البلہ والصبیان فلا یسوغ انکارہ موجودا کان الزمان او موھوما وتقدم عدم الزمان علی الزمان بالزمان ولو فی لحاظ العقل محال قطعاً۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجودِ زمان کی (مواقف اور شرح مواقف) **اقول** حضرت آدم علیہ السلام کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے زمانہ موجود ہو یا موہوم اور عدم زمان کا زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ لحاظِ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] تہافت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام

[2] شرح المواقف

اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالیٰ آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمان وھمی ولیس امرًا موجودًا من جملۃ العلم یتصف بالقدم او الحدوث[۱] (مقاصد وشرحھا) وتبعہ المتعاصران القوشجی وخواجہ زادہ ولفظہ لیس امرا موجودا لیلزم من انتفاء حدوثہ قدمہ[۲] اھ اقول اولاً قد اجمعنا علیٰ حدوثہ ففیہ انکار لاصل الدعوٰی وثانیًا لاشک فی واقعیۃ الزمان وقد نطق بہ نصوص القراٰن والله یقدر الّیل والنہار[۳] وما التقدیر الا للامتداد "یولج الّیل فی النہار ویولج النہار فی الّیل"[۴] ای یزید تارۃ مقدار ھذا علیٰ ذٰلک واخرٰی

(۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے، امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد وشرح مقاصد) صاحب مقاصد کی پیروی ان کے دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ زادہ نے کی ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس جواب میں تو اصل دعوٰی ہی کا انکار کر دیا گیا ہے (۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، نصوصِ قرآن اس کی گواہی دے رہی ہیں واللہ یقدر الّیل والنّہار اللہ دن اور رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یُولج الّیل فی النہار ویولج النہار فی الّیل رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے،

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴

[۲] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

[۳] القرآن الکریم ۷۳/۲۰

[۴] 〃 〃 ۵۷/۶

اے اللہ! ہماری دُعا کو قبول فرما۔ ت)۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالعکس وذٰلک ان القدر الاوسط لکل منھما اثنا عشرۃ ساعۃ فتارۃ یدخل اللیل فی ساعات النھار فتصیر اربع عشر ساعۃ مثلاً ویبقی النھار عشرًا وتارۃ بالعکس "انّ عدّۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرًا فی کتاب اللہ یوم خلق السمٰوات والارض[1]"، ھذا النص اٰیۃ علٰی واقعیۃ الزمان وعلی حدوثہ معا بیدی الدھر اقلب اللیل والنھار[2] الی غیر ذٰلک واذلیس وجودہ فی الاعیان کما دلّ علیہ

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ[۱۲] گھنٹے ہے پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے تو رات مثلاً چودہ[۱۴] گھنٹوں کی ہوجاتی ہے اور دن دس[۱۰] گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ انّ عدّۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرًا فی کتاب اللہ یوم خلق السمٰوات والارض بے شک مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے امر واقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے بیدی الدھر اُقلّب اللیل والنھار میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۶

[2] صحیح البخاری باب وما یھلکنا الا الدھر ۲/ ۷۱۵ و باب قول اللہ تعالٰی یریدون ان یبدلوا کلام اللہ ۲/ ۱۱۱۶
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النھی عن نسب الدھر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۲۳۷
سُنن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدھر آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۵۹
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۳۸

marfat.com

جواب اوّل: اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہُوں۔ت) ممکن کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

البرھان فلامحید عن وجودہ فی الاذھان فاذالم تجز مسبوقیتہ بالعدم وجب کونہ فی الذھن من الازل فیلزم قدمہ وقدم الذھن قال فی المقاصد وشرحھا فان ثبت وجود الزمان بمعنی مقدار الحرکۃ لم یمتنع سبق العدم علیہ باعتبار ھذا الامرالوھمی کما فی سائر الحوادث[1] **اقول** نعم ولٰکن امتنع علٰی ھذا الوھمی سبق العدم کما علمت، ولیس وھمیا بمعنی المخترع بل یدفع بہ کونہ موھوما اذلوکان موھوما لم یکن قبل التوھم ولولم یکن قبل التوھم لکان قبل التوھم ولوکان قبل التوھم لم یکن موھوما الطرفان ظاھران والوسط لجریان المعضلۃ فی الوجود الذھنی کجریانھا فی العینی فینتج ان لوکان موھوما

کا رَدّ و بدل کرتا ہُوں، اس کے علاوہ دوسری آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ وُہ اذہان میں موجود ہے اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں ہوسکتا تو ماننا پڑے گا کہ وُہ ازل سے ذہن میں تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے: زمانہ جو مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہوجائے تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہمی کے اعتبار سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم کا اس وہمی پر مقدّم ہونا محال ہے جیسے کہ تم جان چکے ہو، زمانے کے وہمی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے اس کے وہمی اختراعی ہوتے کا رَد کیا جا سکتا ہے اور وُہ یُوں کہ اگر زمانہ وہمی امر ہو تو توہّم سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہّم سے پہلے موجود نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/۲۴

اگر بشرطِ وجود لو تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرطِ عدم تو وجود۔ یونہی بشرطِ استمرار انقطاع اور بشرطِ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موہوما فیثبت انہ غیر موہوم بل موجود فی الاعیان، فان قلت المتکلمون ینکرون الوجود الذھنی اقول مرجعہ عند التحقیق الی انکار حصول الاعیان بانفسھا فی الاذھان و الا فھو مردود بالبرھان کما بینہ فی شرح المقاصد و مصادم لبداھۃ الوجدان کما یعرفہ کل فاھم و قاصد۔ امّا ھٰذا الذی ذکرنا فحق بلا مریۃ و یلزم القائل بحصولھا بانفسھا عرضیۃ الجوھر لقیامہ بالذھن واعتذار ابن سینا ان الجوھر ما من شانہ القیام بنفسہ اذا وجد فی الاعیان بھت بحت فالتجھر لا یتبدل بتبدل الظرف و الا تبدلت الذات، و بالجملۃ ذات لا قیام لھا الا بغیرھا

—— اور اگر توہم سے پہلے موجود ہُوا تو موہوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح مشکل ہے جس طرح وجودِ خارجی میں مشکل ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وُہ موہوم ہوا تو موہوم نہیں ہوگا بلکہ خارج میں موجود ہوگا۔ (سوال) متکلمین تو وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے کہ وہ موجوداتِ خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد میں بیان کیا اور بداہۃ وجدان کے مخالف ہے جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل ہوجاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہوجائے گا۔ ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ورنہ ذات تبدیل ہوجائے گی۔ خلاصہ یہ کہ وُہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تبائن بالقطع ذاتا تقوم بنفسها فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔

اس ذات کے مبائن ہے جو قائم بنفسہا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ شئے کی ذات ذہن میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل ہوتا ہے۔

(۴) لیس تقدم عدم الزمان علی وجودہ بالزمان بل بتقدم اجزاء الزمان بعضا علی بعض[۱] (مقاصد وشرحها وخواجہ زادہ و تجرید) اعنی التقدم بالذات لا بامر زائد علیها السید) وھو قسم سادس للتقدم[۲] (تجرید وشرحہ فی مباحث السبق) ولا نسلم ان التقدم والتاخر داخلان فی مفھوم اجزاء الزمان وانما جاء ھذا فی الامس والغد لاخذ الزمان مع التقدم المخصوص والتاخر اما نفس اجزائہ فلا بل غایتہ لزوم التقدم والتاخر فیها لکونها عبارۃ عن اتصال غیر قار

(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد، اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں) اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء زمان کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات امس (گزشتہ کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزا کا تعلق ہے تو ان میں تقدم و تاخر ماخوذ نہیں ہے زیادہ سے زیادہ لزوم تقدم و تاخر ہے کیونکہ اجزاء زمانہ اتصال غیر قار سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱؎ شرح المواقف المقصد الثانی فی حقیقۃ الزمان منشورات الشریف الرضی قم ایران ۵/۱۰۵
شرح المقاصد المقصد الثانی المنهج الثالث المبحث الثانی دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۳۴

۲؎ تجرید (طوسی)

marfat.com

تو یہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدمِ زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سُلّم فالحادث من حیث الحدوث ایضا کذٰلك اذ لامعنی له سوی مایکون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سُلّم فالمقصود منع انحصار السبق فی الاقسام الخمسة مستندا الی السبق فیما بین اجزاء الزمان فانه لیس زمانیا بمعنی ان یوجد المتقدم فی زمان لایوجد فیه المتأخر ولا یضرنا تسمیته زمانیاً بمعنی اٰخر[1] وشرح مقاصد وسلك خواجه زاده مسلکاً اٰخر فقال اجزاء الزمان ذکر سندا للمنع فلایضر درجه فی السبق الزمانی لان اندفاع السند لایستلزمه اندفاع المنع[2] اقول اوّلاً کل ذٰلك لاینفع مالم یدفع ان القبلیة المحیلة للمعیة لاتکون الا زمانیة ودفعه عند العقول المحبوسة فی سجن الزمان غیر یسیر فان امتناع الاجتماع انما یأتی بامتداد

ہیں، اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو حادث بھی اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنٰی ہے کہ جس کا وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے تو ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنٰی کے اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس تقدم کو اگر کسی دوسرے معنٰی کے اعتبار سے زمانی کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزائے زمان کا ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ سند کے رَد ہونے سے منع کا رَد ہونا لازم نہیں آتا۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ) (۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں دے گی جب تک اس بات کو رَدّ نہ کیا جائے کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قیدخانے میں مقید عقلوں کے لئے اس کا رَد کرنا آسان نہیں ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۲۳۴
[2] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بداہتہً اجتماع وجود و عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متجدد منصرم غیر قار اذ لو لا الامتداد لم تکن فیہ اثنینیۃ فکان کل ما یقع فیہ مجتمعا و کذا لو کان قاراً لاجتمعت اجزاءہ فی الوجود فکذا ما یقع فیھا اما المتصرم فلا اجزاء منہ یجتمعان وجودا ولا ما یقع فیھا و لا جزء مع واقع فیھما ولا جزء مع واقع فی اٰخر ولا یعلم ھذا المتصرم الا بالزمان اذ بہ تقدر المتجددات حتی الحرکۃ القطعیۃ المشارکۃ لہ فی التصرم سواء بسواء فان جزءھا الاول لا یکون اولا الا لحصولہ اولا ای وقوعہ فی الجزء السابق من الزمان فالماضی والاستقبال انما بعرضان اولاً اجزاء الزمان و

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو بہ نو پیدا ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثنینیت نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجتمع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہو جائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہو جائیں گی، لیکن جو چیز ساتھ ساتھ ختم ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہونگے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جزء دوسری جزء میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونیوالی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متجدد اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا یہاں تک حرکتِ قطعیہ جو تصرّم میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جزء اس لئے پہلی جزء بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوئی ہے یعنی وہ زمانے کی جزء سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاءِ زمان کو لاحق ہوتا اور

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہو اور بحکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بواسطته سائر الاشياء ولا نعني بالتقدم الزماني الا هذا الشامل للوجوه الثلثة فيشمل تقدم جزء من الزمان على جزء اٰخر، وجزء عن الواقع في جزء متاخر، والواقع في متقدم على واقع في متاخر، ومن هذا الثالث الحادث وعدمه فاندفع المنع الاول وظهر ان جعله كتقدم اجزاء الزمان فيما بينها لا يخرجه عن التقدم الزماني، وثانيا ظهر ان هذا التقدم والتاخر ليس الا بالزمان سواء دخل في مفهوم اجزائه اولا، وثالثا ظهر ان البعدية الماخوذة في الحادث ليست الا زمانية فلا ينفع قوله فالحادث كذلك[1]، ورابعا ظهر ان لا حاجة الى الحصر في الخمس

اس کے واسطے سے باقی اشیاء کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنیٰ مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (ا) زمانے کی ایک جزء کا دوسری جزء پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جزء کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جزء میں واقع ہے (ج) جزء متقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جزء میں واقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا 'حادث' اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا پہلا منع دور ہوگیا اور ظاہر ہوگیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدم زمانی سے نکال نہیں دیتا۔ (۲) ظاہر ہوگیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہے لہٰذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہوگیا کہ پانچ میں حصر کرنے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴

انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فليس هذا الامن الخمس، وخامسًا ظهران الاندراج في الزماني بهذا المعنى مضر قطعا، وسادسًا ظهر الفرق بين اجزاء الزمان وبين الحادث وعدمه فانزهق التسوية بين الفريقين، وسابعًا لو كان تقدم عدم الحادث عليه لذاته لتقدمه ايضًا عدمه الطارى لان العدمين لا يختلفان ذاتًا، وبالجملة لا محيد الا فما ذكرنا من البرهانين فانهما القاطعان لعرق الضلال والحمد لله ذى الجلال۔

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنیٰ میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا، لہٰذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط ہوگیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم ہونا لذاتہٖ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہٖ پہلے قرار دیا جا رہا ہے سے مراد وہ عدم سابق ہے اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق لذاتہٖ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی لذاتہٖ مؤخر ہوگا ۱۲ شرف قادری) خلاصہ یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ کو کاٹنے والے ہیں والحمد للہ ذی الجلال۔

(۵) لو اعتبر فى ماهية القديم والحادث الزمان فالزمان المعتبر ان كان قديمًا لا يشترط لقدمه زمان اخر

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والا لزم للزمان زمان فقد عقل قدیم من غیر اعتبار الزمان فیعقل مثلہ فی حق اللہ سبحٰنہ وتعالیٰ وصفاتہ وان کان حادثا لم یشترط ایضا لحدوثہ زمان اٰخر فقد تصور حدوث من غیر اعتبار الزمان فلیتصور مثلہ فی حق العالم (خواجہ زادہ[1] اھ ملخصاً) وحاصلہ ان الزمان سواء کان حادثا او فرض قدیما لا یحتاج فی حدوثہ ولا قدمہ الیٰ زمان اٰخر فظھر ان ماھیۃ القدم والحدوث معقول بدون الزمان فلیکن کذٰلک فی اللہ تعالیٰ والعالم والفرق بان ماھیۃ القدم والحدوث مستغنیۃ عن الزمان فی الزمان و

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا، اس کا مطلب یہ ہُوا کہ زمانے کے اعتبار کے بغیر قدیم کا تصوّر کیا جا سکتا ہے، یہی بات اللہ تعالےٰ اور اس کی صفات کے بارے میں بھی مان لینی چاہیے اور اگر وہ زمانہ حادث ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کا اعتبار کئے بغیر حدوث کا تصور کیا جا سکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالےٰ اور کائنات کے بارے میں مان لینی چاہیے (خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے بغیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہیے، یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجة الیہ فی غیرہ یجعل لکل منهما ماهیتین وهو کما تری۔

اقول الزمان ماخوذ فی القدیم سلبًا ای مالیس قبلہ زمان و فی الحادث ایجابًا ای ماکان قبلہ زمان، وهذا الزمان الماخوذ سواء اعتبر قدیمًا او حادثًا او مطلقًا لایلزم للزمان زمان ولا تعدد ماهیة شئ من القدیم والحادث فالزمان قدیم عندهم لانہ لیس قبلہ زمان لاقدیم ولا حادث والزمان الحادث حادث لان قبلہ زمانا قدیمًا ولان زمانا حادثًا ایضًا لان قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث عندهم کما تقدم۔

(۶) الشیرازی المعروف بصدرا تبعًا لاستاذہ الباقر آمن بحدوث العالم والزمان فحاول رد المعضلة بان تناهی مقدار

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حدوث وقدوم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ سلباً ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور حادث میں ایجاباً معتبر ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقاً اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا اور نہ ہی حدوث وقدم میں سے کسی کی ماہیت کا تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہے کیونکہ اُس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہونا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

جواب دوم: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ۔ ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایستدعی مسبوقیۃ بالعدم الاتری ان تناھی محدد الجہات لایستلزم تاخرہ عن امرمتقدر موجود او موھوم ملأ او خلأ تاخرا مکانیا کذالک تناھی الزمان لایستلزم تاخرہ عن امتداد زمانی موھوم او موجود تاخرا زمانیا وان کان الوھم یعجز عن ادراک تناھیہ کمایعجز عن ادراک ان لیس وراء الفلک خلأ ولا ملأ۔ **اقول** لم یکن الزام الزمان قبل الزمان علی تقدیر حدوثہ بناء علی ان تناھی مقدار یوجب ان یکون وراءہ مقدار من جنسہ کالمکان وراء المکان حتی یلزم من تناھی الزمان ان یکون وراء الزمان زمان فان ھذا لایصح ان یتفوہ بہ

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدّدِ جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا موہوم، ملا یا خلا سے مؤخر ہو تاخّر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی موہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخّر زمانی کے ساتھ، اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے ——— یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا

(باقی برصفحہ آئندہ)

لہ شرح ہدایۃ الحکمت فصل فی الزمان مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۱۱ و ۲۱۲

marfat.com

وجود شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس سے مرفوع و بالجملہ اس کے ساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الا مجنون کیف وانه یکون التناهی علیٰ هٰذا موجبًا للاتناهی لان وراء کل المقدار مقدار مثله بل علیٰ ان حدوث شیٔ لیس معناه الا الوجود بعد العدم بعدیة محیلة للمعیة و لیست عندهم غیر الزمانیة فمن قبل هذا الزم قبل الزمان زمان وای مساس بهٰذا لتناهی المکان فلیس مقتضاه ان بعد البعد بعدا و شغلا بعد فراغ حتی یلزم تقدیر شیٔ وراثه فقیاس الزمان علی المکان من البطلان ثم استدل ببراهین ابطال التسلسل **اقول** وهو طریق حق کما قدمناه غیر انها معارضة و نحن فی حل عقدة معضلة نفسها کما تقدم والله سبحانه وتعالیٰ اعلم ۱۲ منه غفر له۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو متناہی ہونا غیر متناہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار رہے، بلکہ الزام کی بنا اس پر تھی کہ کسی شے کے حادث ہونے کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس بات کو تسلیم کرلے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے متناہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اسکا مقتضا یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بُعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں تک کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے، پس زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے استدلال کیا ہے۔ **اقول** یہ صحیح راستہ ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ہاں اتنا ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینحل عقدے کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے پہلے گزرا۔ واللہ سبحٰنہ و تعالےٰ اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔ (ترجمہ: محمد عبد الحکیم شرف قادری)

marfat.com

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی ظرف میں ہونا لازم کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو اور اگر وجود شے لا فی الظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لا فی الظرف ہوگا کہ وجود لا فی ظرف عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عزّ وجل مثلاً تمھارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی ظرفِ دیگر میں ہے یا لا فی ظرف، بہرحال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لا فی ظرف یا ظرف دیگر میں بہرحال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یا لا فی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وباللہ التوفیق۔ یہ بات وُہی ہے جو اُوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کمند تمھارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمھاری عقول ناقصہ کے سر پھنس گئے۔ تمھیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصوّر زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمدللہ قبلیت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو[۲] روشن دلیلیں ذانک برھانان من ربّک (یہ دو برہان ہیں تمھارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائض ہوئیں والحمدللہ ربّ العٰلمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہ تعالٰی پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلک عشرۃ کاملۃ ہوں۔

جواب سوم: اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہو گی نہیں مگر آن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آن سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

۱؎ القرآن الکریم ۲۸/ ۳۲

marfat.com

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے۔ اگر کہئے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانیہ ہے۔

۲ **اقول** اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس آن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال نِرا جنون ہے آن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدمِ زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم: ۱ اقول حق یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ اُن کا وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امورِ غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الیٰ غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے حادث وُہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا کہ "عدم" "تھا" اور "ہے" کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں اور زمانی نہیں اگر کہئے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

اقول حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عزوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم، اگر کہئے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

اقول ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم تھا ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

marfat.com

لاقائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو زید لیس بلا قائم ثابت اور اس سے زید قائم ثابت نہیں۔

جواب پنجم : **اقول** بربی استخیر وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبت فمن اللہ ولہ الحمد لوان اخطات فمن الشیطان وانا اعتقد بکل ما ھو حق عند الرحمٰن۔

اقول میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا ہوں، اور ہمیں اللہ تعالٰی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا وہ کارساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست بات کہی تو وہ اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عزّوجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بداہت عقل شاہد کہ وجود حوادث پر اس کے وجود کو ایک اور تقدم بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں، یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الٰہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالٰی تھا اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا، بالجملہ صفات یا معلول اوّل کو ازل سے تخلّف نہیں اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہرگز زمانی نہیں کہ باری عزّوجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

(۲) صفاتِ الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات عُلیہ اور صفات بھی زمانے سے متعالی تو ان کا قدمؔ[ع] زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

ع[۱] وقع فی المقاصد وشرحہا مانصہ لاقدیم بالذات سوی اللہ تعالٰی واما بالزمان فصفات اللہ فقط۔[۱] **اقول** وھو سہو عظیم فی العبارۃ

ع مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالٰی کی صفات ہیں۔ **اقول** اس عبارت میں عظیم سہو ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

[۱] شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۲۹

(۳) باری وصفاتِ باری عزّ جلالہٗ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں عہ مگر استمرارِ وجود اور استمرار مقتضی اتساع اور محال ہے کہ زمانہ عہ۲ نہ ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فليتنبه وغاية توجيهه عندي ان المتكلمين يقدرون لتصوير القدم وتقريبه الى الفهم ازمنة ماضية لاتتناهى فكل ما كان مع جميع تلك المفروضات اي لم يصح ان يفرض زمان وهو ليس معه فهو القديم لكن على هذا الاوجه لتخصيصه بالصفات فانه القدم الآخر للذات ۱۲ منہ۔

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، میرے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اُسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک اور قدم ثابت ہوگیا ۱۲ منہ۔

عہ قال فی المقاصد وشرحها المعقول منه اي من البقاء استمرار الوجود منه ۱؎ ۱۲ منه غفرله.

عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

عہ۲ وقع فيهما بعد ما قدمت ولامعنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى

عہ۲ مقاصد اور شرح مقاصد میں ابھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے: اور اس کا یہی معنی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱؎ شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۸۰

marfat.com

میں زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ وانّ یومًا عند ربّك كالف سنة مما تعدّون[1] (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لعدم الاقتران ولعلہ معطوف علی العدم ای بقاءہ تعالٰی عبارۃ عن امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ مع الازمنة وھذا وان کان بعید الحسن من ذٰلك القریب لصحتہ وقربہ من الادب، امّا الذی انسلخ عن الادب راسًا وبعد عن الدّین بمرۃ وھو المتشدّق الجونفوری فزعم ان الفطرۃ المنفطمة عن لبان الطبیعة تشتھی سلب البقاء عنہ سبحٰنہ وتعدہ عین التقدیس[2] اھ فلا واللہ ماھذا الا تقدیس ابلیس، نسأل اللہ العافیة ؎

یبقی وجہ ربك ذو الجلال
فلا تسمع تشدّق ذی خلال ۱۲ منہ

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔

(۲) اگر اللہ تعالٰی کی بقا کا یہ معنٰی ہو تو وہ زمانے سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ اقتران نہیں ہوگا' (اس عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ) غالبًا "مقارنتہ" کا عطف "عدمہ" پر ہے' اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالٰی کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے لیکن وہ متشدّق (بیباک، صاحب شمس بازغہ محمود) جونپوری جو ادب سے یک دم جدا اور دین سے بالکل دُور ہے اس کا گمان ہے کہ وہ فطرت جو طبیعت کا دُودھ پینا چھوڑ چکی ہے چاہتی ہے کہ اللہ تعالٰی سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اھ اللہ کی قسم! یہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالٰی سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذو الجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے بیباک کی گفتگو نہ سُن - ۱۲ منہ (ترجمہ، محمد عبد الحکیم شرف قادری)

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/ ۴۷
[2] الشمس البازغة

marfat.com

نہیں کرتی تو ضرور علمِ الٰہی میں ایک اتساع قدسی زمان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پرتو حوادث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان الثانی بعد الزمان الاول[1] اھ
اقول اولاً تعالیٰ عن ان ینسب
وجودہ الی زمان وثانیاً لو
کان بقاءہ بھذا المعنی
لزم قِدَم الزمان والعذر
عن ھذا ما قدمت وقد احسن
صاحب المواقف اذ قال بعد اثبات
امتناع ثبوت الزمان لہ تعالیٰ
بعلم مما ذکرنا ان بقاءہ
تعالیٰ لیس عبارۃ
عن وجودہ فی زمانین[2] اھ
قال السید بل ھو عبارۃ
امتناع عدمہ و
مقارنتہ مع الازمنۃ[3] اھ
اقول اولاً تعالیٰ ان
یقترن بزمان، و
ثانیاً لو کان بقاؤہ
بھذا المعنی لم یکن
باقیاً قبل الزمان

کی نسبت سے پایا جائے اھ۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالیٰ کا باقی رہنا اس معنیٰ سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان کر چکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے بعد فرمایا: ہماری گفتگو سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف نے اس کی شرح میں فرمایا: بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ ومقارنتہ مع الازمنۃ اھ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں آرہا ہے ۱۲ شرف قادری) **اقول** (۱) اللہ تعالیٰ

[1] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۸۰
[2] شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثانی المقصد الرابع منشورات الرضی الشریف قم ایران ۸/ ۲۷
[3] حاشیۃ سید الشریف علیٰ شرح المواقف " " " " " " " "

marfat.com

تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس اتساع متعالی میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ سے معیت اور تقوم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذاتؑ وصفات یا بطور فلاسفہ عقول کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

ع۱ اقولُ واذ لیس وجودہ عینیا بل علمیا فما ثم شیئ یمر علیہ او یحیط بہ بل ھو بکل شیئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الاعیان فلم یتعلق بہ فی الازل فما کان یتعلق بہ فی ما لا یزال لانہ تعالٰی ان یتجدد لہ شیئ ومعلوم انہ تعالٰی یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علٰی وجہ الکمال وقد احاط بکل شیئ علما ولیس الا ان الکل منکشف لدیہ وھو المحیط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شیئ وبالجملۃ فالعقول عاجزۃ عن ادراک کنہ الذات والصفات اٰمنا بہ کما ھو باسمائہ وصفاتہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

ع۱ اقولُ (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہٰذا ازل میں زمانے کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالےٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نو بہ نو ثابت ہو، اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سنتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اسکی ذات وصفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

marfat.com

نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہمی کہ ھرگز وجودِ عینی نہیں

عہ فائدۃ جلیلۃ بھذا و للّٰہ الحمد تحل عقدۃ حارت فیھا الافھام وھو جریان برھان التطبیق فی علم اللّٰہ عزوجل لانہ یعلم کل متناہ وغیر متناہ علی التفصیل، اجاب الدوانی فی شرح العقائد[1] بان علمہ تعالٰی واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ھی ھناك متحدۃ غیر متکثرۃ امّا فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الّا متناھیا وان لم یقف عند حد الی الابد، ھذا حاصل ما اطال بہ وردّہ عبد الحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالی التفصیلی۔

اقول لا الجواب بشیئ ولا الرد علیہ فان

عہ **فائدۂ جلیلہ**: اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہو جائیگا جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ ہے برہانِ تطبیق کا اللہ تعالےٰ کے علم میں جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر متناہی اور غیر متناہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالےٰ کا علم واحد اور بسیط ہے، لہٰذا معلومات میں اللہ تعالےٰ کے علم کے اعتبار سے تعدّد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجودِ خارجی کا تعلّق ہے تو عالم حادث ہے' اس لئے جتنی اشیاء موجود ہیں وہ متناہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اسے ردّ کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علمِ تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رد صحیح ہے'

(باقی اگلے صفحہ پر)

---

[1] شرح العقائد العضدیۃ للدوانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۰ و ۲۱

marfat.com

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمه الی اجمالی وتفصیلی من بدعات الفلاسفة بل علمه تعالیٰ واحد بسیط متعلق بجمیع الموجودات والمعدومات والممکنات والمحالات علی اتم تفصیل لا امکان للزیادة علیه فالعلم واحد والمعلومات غیر متناهیة فی غیر متناه فی غیر متناه کما بیّنته فی کتابی "الدولة المکیة" وتعلیقاتها "الفیوض الملکیة".

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی انه تعالیٰ یعلم الاشیاء الغیر المتناهیة متناهیة وذٰلك لان الجواهر والاعراض متناهیة والنسب بینها غیر متناهیة یمکن ان نعتبرها نحن غیر متناهیة امّا عنده تعالیٰ فمتناهیة اذ یصح ان توجد تلك الجواهر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی در غیر متناہی جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور اس کے حواشی "الفیوض الملکیة" میں بیان کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے، اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیاء کو متناہی جانتا ہے (یعنی اشیاء اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں متناہی ہیں ۱۲ اشرف قادری) اور یہ اس لئے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کر سکتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج

(باقی اگلے صفحہ پر)

marfat.com

زمانے کا عدم اسی اتساع قدسی میں اُس کے وجود حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فبوجودها توجد النسب بالفعل لانها لوازمها و وجود کل شئ هو معلومیته لله عز و جل؛ هٰذا تلخیص ما أطال به۔

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالیٰ کیلئے معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شئ کا وجود عبد الباری تعالیٰ بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالے کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲ شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔

اقول اولاً علمه تعالیٰ لاینحصر فی الجواهر والاعراض الموجودة بل یحیط بها و بالممکنة و هی غیر متناهیة قطعا کنعم الجنة و آلام النار والعیاذ بالله منها۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کئی وجہ سے کلام ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم جواہر اور اعراض موجودہ میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انھیں بھی محیط ہے جواہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ قطعاً غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں ——— اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں سے محفوظ رکھے۔

و ثانیاً من یعلم الغیر المتناهی متناهیا فقد علم الشئ علیٰ خلاف ما هو علیه والله تعالیٰ متعال عنه وان ارید ان العلم الالٰهی محیط بها فکانت محصورة فیه کالمتناهی لم یفد فی منع

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شئ کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالٰے اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الٰہی ان امورِ غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الٰہی میں متناہی کی طرح محصور رہوں گے، اس صورت میں

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

زمانہ لازم نہیں اگر کہئے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جریان البرهان۔

وثالثًا لاوجه لقوله يمكن ان نعتبرها غير متناهية بل نعلم قطعا انها غير متناهية فيجرى البرهان فيها بحسب علمنا ولايحتاج الى علمنا بها تفصيلا والالم يجر البرهان فى شئ قط اذ لا يحيط العلم الحادث بغير المتناهى تفصيلا ابدا۔

ورابعًا قوله اذ يصح لامساس له بما جعله تعليلا له

برہان تطبیق کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالبًا علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الٰہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ على خلاف ما هو عليه) لازم نہیں آئیگا اعنی أن تلك الامور غير متناهية بالنسبة الى علم الخلق ومتناهية بالنسبة الى علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ "ممکن ہے کہ ہم جواہر و اعراض کے درمیان پائی جانیوالی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں"۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعًا معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہٰذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہانِ تطبیق جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انھیں تفصیلًا ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شئ میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کر سکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے: اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

اقول اوّلاً صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدارِ حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبھة عامة فضلا عن علة۔

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علّت تو کیا عام شُبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

وخامسًا من العجب قوله اذا وجدت وجدت نسب بالفعل وکیف توجد نسبة فی الاعیان۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ "جب جواہر اور اعراض خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں" یہ قول باعثِ تعجب ہے، نسبتیں خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

وسادسًا کیف یجتمع غیر المتناھی فی الوجود وحصول الترتیب غیر بعید۔

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔

وسابعًا کیف یتوقف علمه تعالٰی بھا علٰی وجودھا فی الخارج لکن الفلسفی بجھله یجعل العلم التفصیلی حادثا تعالٰی سبحٰنه وتعالٰی عما یقولون علوا کبیرا۔

(۷) اللہ تعالٰی کا ان امور کو جاننا ان کے وجود فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالٰے ان باتوں سے بہت بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

وبالجملة فلا غنی فی شیئ من ھذا بل الجواب ما اقول بتوفیق الوھاب انما یقتضی البرھان بامتناع خروج غیر المتناھی من القوة الی الفعل وھو حاصل ھھُنا قطعًا فلا معنی لتخلف البرھان وذٰلک ان تعلق العلم بشیئ

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا، جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا ہے کہ غیر متناہی کا قوّت سے فعل کی طرف نکلنا محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے لہٰذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

توحرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ التساع اُس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یخرجہ من القوۃ الی الفعل۔

فاوّلاً الا تریٰ انہ تعالیٰ علم للحوادث فی الازل انہا معدومۃ فی نفس الامر وستوجد فی اوقاتہا فان کان العلم موجب وجودھا بالفعل کان العلم بانہا معدومۃ فی نفس الامر علی خلاف الواقع۔

وثانیاً انما اراد اللہ تعالیٰ وجود الحوادث فی اوقاتہا ولا وجود لہا الا بارادتہ تعالیٰ فیستحیل ان تکون موجودۃ فی الازل۔

وثالثاً الا تریٰ انہ تعالیٰ یعلم کل محال ویعلم ان لو کان کیف کان فتعلق علمہ تعالیٰ بہ لم یخرجہ عن الاحالۃ فضلا عن العدم وما سبیل غیر المتناھی الا سبیل سائر المحالات فھو تعالیٰ یعلمہ ویعلم انہ محال ان یوجد

تعلق ہونا اسے قوّت سے فعل کی طرف نہیں نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں:

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوگا، اس لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالیٰ غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فانكشف الاعضال والحمد لله ذي الجلال مع انه احق الحق عندنا انا أمنا بربنا وصفاته واسمائه ولا نشتغل بكنهها ولا نقول كيف حيث لا كيف ولا علم لنا بذلك ولا سبيل الى تلك المسالك والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ١٢ منه غفر له۔

تعریفیں صاحبِ عظمت وجلال اللہ تعالیٰ کیلئے، اشکال حل ہوگیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اس کی صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے نہیں ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

(اقول: قد اتضح بما افاده الإمام احمد رضا البريلوي قدس سره القوي أن خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل محال، وتبيّن أيضا أن تعلق العلم بشئ لا يوجب وجوده في الواقع، لكن بقي ههنا سؤال معضل: وهو انا قائلون باحاطة علم الباري تعالى الامور الغير المتناهية وهي مرتبة في علم الباري تعالى فكيف لا يجري فيها برهان التطبيق ولا نسلم ان البرهان لا يقتضي الا امتناع خروج غير المتناهي من القوة الى الفعل، انما يقتضي البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة ام لا وايضا لما كان علم الباري محيطا بالامور الغير المتناهية فلا بد ان تكون متناهية عنده تعالى جل مجده فلا مخلص الا في ما قال العلامة عبد الحكيم السيالكوتي بانها غير متناهية بحسب علمنا ولا نستطيع ان نعدها بأي عدد

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک وعناصر قدیم ہیں، یہ بحمدہٖ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تنبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق ولاحق دونوں جمع نہ ہوسکیں، اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی ووافی، کما لایخفٰی فاعرف وللہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تُو جان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد ہے۔ ت) اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُسکے حدوث وامکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا وللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کرلی جائے کہ بعونہٖ تعالیٰ بکثرتِ ظلماتِ فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رد فلسفۂ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبد اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا وللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اُس تذییل میں تھے بعونہٖ تعالیٰ دو کا باضافہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رد سے نہ رہ جائے وباللہ التوفیق۔

مقام سی[۳۱] ویکم

جزء لایتجزیٰ باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وأی ألة حاسبة أما بحسب علم اللہ فھی متناھیة، وانما کتبت ھذا الاعضال الذی ھو جذر اصم رجاء من اللہ تعالی ان یوفق أی عالم کبیر أن یحل ھذہ المعضلة باحسن وجه ـــــ واللہ الموفق)۔

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذالقعدة ۱۴۲۴ھ / الموافق باوّل ینایر عام ۲۰۰۴م۔

marfat.com

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کُلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل حتّٰی کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردّد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر بحمدہٖ تعالیٰ ہم واضح کر دیں گے کہ اُس کے رَد میں فلاسفہ کی تمام حجتیں اور ہندسی براہین پادر ہوا ہیں، وباللّٰہ التوفیق

یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے :

موقف اوّل : اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور درباره جُز، ہمارا مسلک ۔

اقول وبربنا التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے ۔

(۱) ہمارے نزدیک جُزء لایتجزیٰ باطل نہیں خلافاً للحکماء، لیکن دو جُزؤں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاھر ما عن جمھور المتکلمین ۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شَے دو ن شَے یعنی جُدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جُدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جُزء میں شَے دون شَے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اسی اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں ۔ وُہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال وجُزء سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت ۔ اُمید کہ اتصال اجزا ماننے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حسّی ہو جیسا انھوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرئی حِس کی غلطی ہے اُن سے مماست جُز پر جو تفریعات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں ۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیولیٰ ہے کہ اس کی ظلمتیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے کُفریات لاتی ہیں اس کی کُلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہٖ تعالیٰ مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقام منع میں ہیں ۔ ہمیں ہیولیٰ صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکّب جسم کا دعوٰے کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہو گا کہ تغلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی ۔

(۳) ربِّ عزّ وجل فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شَے مؤثر نہیں، رؤیت شَے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ اُن کے انتفاء سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رؤیت ہو جائے جیسے

marfat.com

بحمدہٖ تعالیٰ روزِ قیامت اُس کا دیدار کہ کیفیت و جہت ولون و وقوعِ ضوء و محاذات و قرب و بُعد و مسافت وغیرہا جملہ شرائطِ عادیہ سے پاک و منزّہ ہے۔ اب عادت یُوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ ابصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اُس میں ایک عمودِ مستطیل وسعتِ روزن کی قدر عمیق محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاءِ متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہباءِ منثورہ کہتے ہیں، پراگندہ و نامتصل، ان میں کوئی جزء رؤیت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں اُن ذرّوں کو نہیں کہتا جو اُس عمود میں جدا اُڑتے نظر آتے ہیں بلکہ اُن اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سحابی شکل کے سوا کسی جزء کو نہیں دکھاتا، اُن کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مُٹھی بند کرو ہاتھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرتِ اجتماع بے اقتران سے ایک جسمِ عمیق طویل عریض بشکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دُخان و بُخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاءِ ہوائیہ کے ساتھ اجزاءِ ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی متفرق و باریک و ممتزج ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسمِ دُخانی و بُخاری نظر آتا ہے بعینہٖ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جواہرِ فردہ سے احساسِ جسم کی ہوسکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاءِ لایتجزیٰ کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جزء متصل نہیں اور اُن کا تفرق نظر میں وحدتِ جسم کا مانع نہیں، جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے، تختوں کا کواڑ یا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدتِ جسم میں مخل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمھارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اُس حدِ صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور حس میں نہ آئیں۔ اگر کہیے جب کوئی دو جزء متصل نہیں تو جو فرجہ اُن کے بیچ میں ہے اُس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

اقول ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغرِ مسام میں ایک تقریرِ قاطع ابھی ہم کرچکے، اُس کے علاوہ عادت یُوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شئے متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اُس کا اتصال نہیں بلکہ حسِ مشترک میں صُوَر کمال متقاربہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ اُن کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مدرک ہوتی ہے اور سطحِ واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں زری کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھئے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

marfat.com

بیچ میں خلا، مگر دُور سے سارا کپڑا مغرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد حسبِ نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے مغرق بے فرجہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دُور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغر نے سطح کو اجزا سے مغرق کر دیا کہ جسم متصل وحدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے یہاں جب کوئی دو جز متصل نہیں ضرور ہر دو جز میں ایک خط موہوم فاصل ہوگا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جز ہیں خطوط موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم وہماً ہو گی یا مجاراۃً للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہٖ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعیہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہو گی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہمی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لاتقفی ہو گی اگر کہئے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم نامتناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منتزع ہے۔

اقول پھر بھولتے ہو اُس کی ذات سے منتزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منتزع یا اُس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے توہّم سے ایک مقدار موہوم ہو گی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہو گا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے، حقیقی، حِسّی، وہمی، جب اقسام کا ترکب اس طور پر ہو۔ اوّل اُن میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہو گا اور ثالث جوہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ حس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکامِ شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ حس اس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ اُن میں صرف بعض اجسام میں ہو گا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔

(۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکب اس طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے:

marfat.com

(ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لاتتجزی سے نہیں ہوسکتا باطل ہوا۔

(ب) اُن کا کُلیہ کہ ہر جسم ہیولٰی وصورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطال ترکب پر لائے تھے بیکار وضائع گئے، کما ستعرف ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ عنقریب تُو جان لے گا اگر اللہ تعالٰی نے چاہا۔ ت)

موقف دوم: اثبات جزء ہم اوپر بیان کرچکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوان "مقام" میں یہ کہا کہ جزء باطل نہیں یعنی اُس کے بُطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جزء ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کرکے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے بتوفیقہ تعالٰی خود قرآنِ عظیم سے جزء کا ثبوت دیں۔

فاقول قال المولٰی سبحانہ وتعالٰی: ومزّقنٰھم کُلّ ممزّق[1] (اور انھیں پُوری پریشانی سے پراگندہ کردیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کردیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیق موجود مراد نہیں ہوسکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیق ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کردیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہُوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کلّ ممزّق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں مگر اجزائے لاتتجزّی، تو اس[ع] تقدیر پر حاصل یہ ہُوا کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالاتِ حِسّیہ ہر حصّے اور ہر ہر حصّے کے حصّے باطل فرماکر اُن کے اجزائے لاتتجزّی دُور دُور بکھیر دئے کہ اب کسی جزء کو دوسرے سے اتصال حِسّی بھی نہ رہا۔ اگر کہئے مراد تقسیم فکّی ہے نہ وہمی یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے سب کردئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے تو اجزائے لاتتجزّی لازم نہ آئے کہ وہ وہماً بھی قابلِ انقسام نہیں۔

اقول اوّلاً تخصیص بلادلیل باطل و ذلیل۔

[ع] یعنی جبکہ ترکب اجزا سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتتجزّی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیاتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۴/ ۱۹

ثانیاً وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعیت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شئے دو شئی یعنی دو حصے متمائز نہ ہوں۔ فکی و وہمی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شئے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اُس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عز و جل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصوں میں شئے دو شئی کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عز و جل اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمزیق فرمائے اس میں کُل ممزّق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شئی دو شئے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزء لایتجزیٰ۔

موقف سوم: ابطال دلائل ابطال۔ ابطالِ جزء کے لئے فلاسفہ کے شبہاتِ کثیر ہیں اور بحمدہٖ تعالیٰ سب پادر ہوا۔

شبہ ۱: کہ اُن کا نقلِ مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم نہ بنے گا اور ملاقی ہونگے تو اگر ایک جزء دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہوا، سب جزء واحد کے حکم میں ہوئے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا تو جزء منقسم ہوگیا جواب باعتبار شق اول ہے۔

اقول اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

شبہ ۲: جس میں چاک اول کا رفو چاہا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی تداخل یا انقسام ہے ورنہ اُن میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع ممتاز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حسیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزا میں تلاقی ہوگئی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع ممتاز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزائے سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اُس سے حجم کیا پیدا ہوگا، حجم تو یوں ہو تا کہ ایک جزء یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزائے کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہوا اور بالبعض ملاقی ہے تو جزء منقسم ہوگیا (سندیلی علی الجونفوری)

اقول اولاً خط اب اپنے دونوں نقطہ طرف ا و ب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی یہ نقطے اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شئی شئے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیر اول یا بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہیے، اور اگر بالبعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہوگیا۔

marfat.com

ثانیاً وھو الحل جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار رہے یہ خلا ذُو وضع ہے اور اجزا سے ملاقی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جز، ہر دو جز کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطۂ طرف دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا وخط منقسم ہیں نہ کہ اجزاء ونقط۔

شبہہ ۳ : دوسرا رفو یوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزاء سے بھریں گے تو اب تو تلاقی اجزاء ہو جائے گی، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی، اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جز سے کم کی جگہ رہے تو جز منقسم۔ (سندیلی)

اقول اولاً دو جزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصۂ محال جیسے کوئی کہے کہ خط ا ب میں ہم برابر نقطے رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی سے کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے، اور بہر صورت تتالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہوس۔

ثانیاً خلا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نامتناہی ہوئی نہ کہ جسم کی۔

ثالثاً اگر نظر میں یہ تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزائے لا تتجزّی سے اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی لا متناہی قسمت تو جز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزا موجود پھر لا تناہی پر خوشی کاہے کی۔

شبہہ ۴ : اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ اُن کو تلاقی سے مانع ہے ورنہ تداخل ہوگا حجم نہ بنے گا، اور یہ ممانعت یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے جز سے تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جُدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہو گیا اگرچہ وہماً۔

اقول یہ وہی شبہہ اولیٰ بعبارت اُخریٰ ہے اور جواب واضح نہ کوئی جز دوسرے سے ملا نہ دو جزوں کا مانع لقا بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شبہہ ۵ : ایک جز دو جزوں کے ملتقی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جز ولا تتجزّی نہ ہوگا کہ ملتقی پر ہونے کے یہی معنی کہ اس کا ایک حصہ ایک جز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتقی پر

ہوسکنا ثابت ہے تو لا یتجزّیٰ ہونا باطل۔

اقول وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جز کا دو کے ملتقیٰ پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جزئین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لا یتجزّیٰ سے مرکب ہے اور ایک جز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جز سے منتقل ہو کر دوسرے جز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جز اُس حرکت کے مبدء و منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینھما تو ضرور حرکت اُس جز کے لئے اُسی وقت ہوئی جب اُن دونوں کے بیچ میں تھا یعنی ملتقے پر ہوتا ہے۔

اقول سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جز میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جز ا ب ج ء ہ ر سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جز ح ہے اور خط کے نیچے ر کے محاذی ایک جز ط اس شکل پر

ح
ا ب ج ء ہ ر
ط

اب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ج پر آئیگا، ط نقطہ ء پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ء پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ء پر آئے گا ط نقطہ ج پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ء کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ء کے ملتقے پر ہونگے۔

اقول یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج و ء میں امتداد موہوم ہے اُس کے منتصف پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جز ا ب ح ء ہ سے مرکب میں خط کے اوپر دو جز ح و ط ہوں ایک ا پر دوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جز وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملتقیٰ پر ہوا۔

اقول یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے، یا ایک چلے دوسرا ساکن

عہ **اقول** جز کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہوسکتی ہے لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

رہے، بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جزئین ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلاقی وقوف واجب کہ تداخل محال، یہاں قبل تلاقی وقوف لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالۂ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہئے کہاں رو کے گا، جہاں رکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

اقول یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اُسے قطع کر سکے اور اُس کا جواب تم یہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجود بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جز اُن کے ملتقے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہیگی کہ اب ملا دے وہیں رُک جانا واجب ہوگا۔

شبہہ ۶ : بارہا حرکت سریعہ و بطیئہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجوہ ثابت کیا ہے اُن سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیا بس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرۂ قطبیہ (جو اُس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرۂ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جز لیجئے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اُتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیئہ اس کی سریعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرۂ طوقیہ دائرۂ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کریگا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا تو جز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو سریعہ بطیئہ برابر ہو گئیں اور ایک جز سے زائد چلا تو بطیئہ سریعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لاجرم ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اس شبہہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طفرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جز کا کوئی حصہ ہو بلکہ

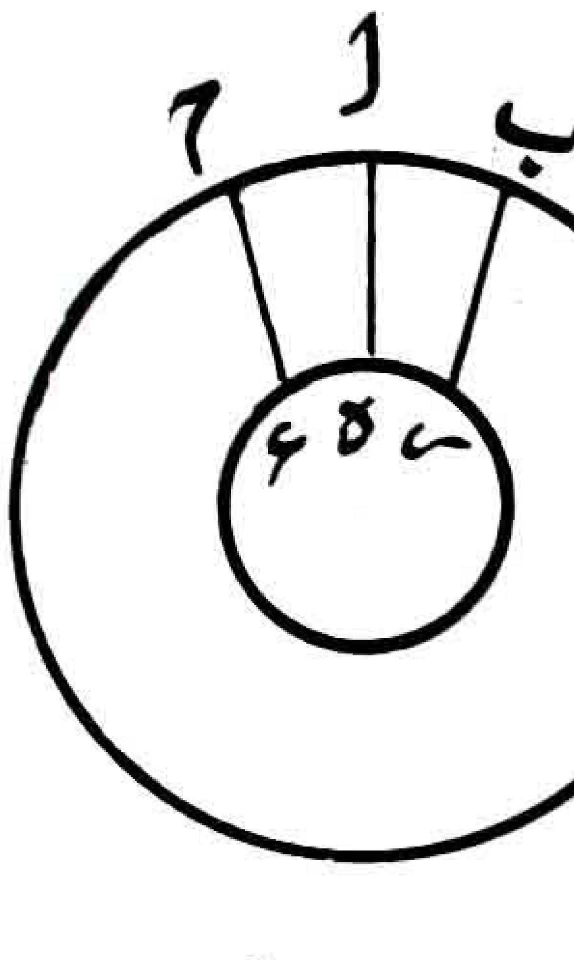
marfat.com

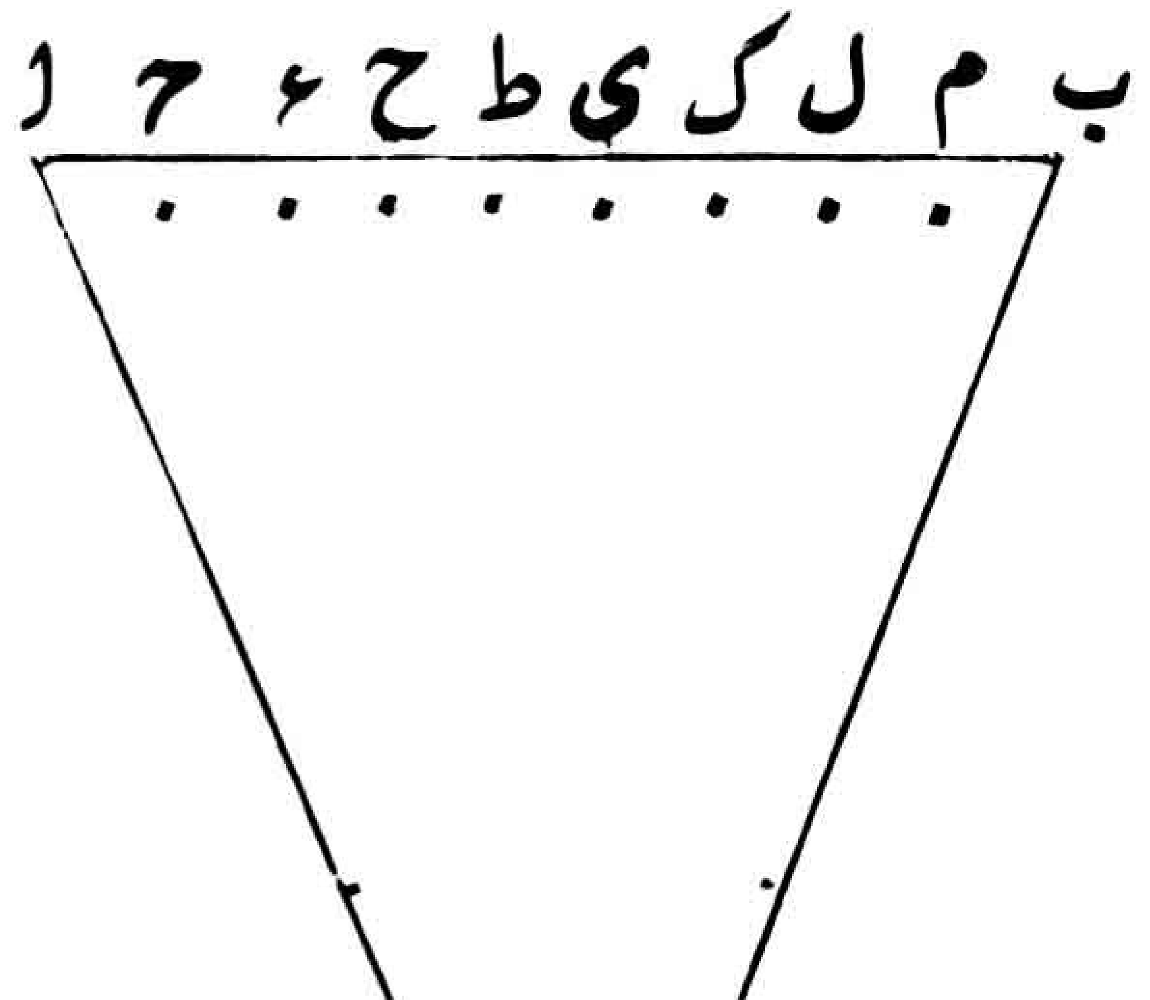
دونوں ایک ہی ایک جز چلے مگر یہ جز متصل اور وہ نو جز کے بعد والا جز تو سریع وبطی برابر بھی نہ ہوئیں اور متلازم بھی رہیں اور انقسامِ جز بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کر سکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ اُنھیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور دفعۃً اِدھر سے اُدھر ہو رہے کم از کم نو جزوں کی محاذات پر تو گذرا اور ہر جز کی محاذات ایک حصۂ حرکت سے ہوئی اتنی دیر میں جز۔ قطبی ساکن رہا تو حرکتین کا تلازم نہ ہُوا اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جز سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلمین تلازم حرکتین کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جز چلے قطبی ساکن رہے گا۔ جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جاتے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سرلعیہ وبطیئہ برابر ہوئیں نہ جز کا انقسام ہُوا اُس پر رَد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے اجزا سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے، یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لاتتجزّیٰ گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جُدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کے اجزاء کو اتنی عقل درکار کہ مجھے اتنا ٹھہرنا چاہیے کہ ساتھ نہ چھوٹے، اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عزّ جلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بداہت عقل شاہد کہ وُہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وُہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اُٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے عُلماء فضلا ہو گئے ہوں..... وسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادرِ مطلق عزّ مجدہ کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوا نہیں معہذا چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جما کر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اُتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جز مسافت کے مقابل اُن کے لئے جز کا حصّہ آئے گا یا آدمی کے اجزا بھی چکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا التزام کیونکہ معقول، انفاد متفلسفہ کو اس طغرہ و تفریق اجزاء پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدق جونپوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

وانا اقول وباللہ التوفیق (اور میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جواہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہونگے اُن میں

marfat.com

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جز طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جز قطبی کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں اُن کا فاصلہ اُن کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اُتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی ا پر تھا اور قطبی ہ پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جز چلے گا س پر ہوگا اس نے قوس اب قطع کی اور اُس نے قوس ہ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً اب میں دس جز ہیں اور س ہ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جز چلے گا یعنی ا سے ح پر ہوگا قطبی ایک جز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جز چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جز چل کر ہ سے س پر ہوگا اور جز کا





انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ا سے ح پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ہ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ء پر ہوگا یہ اس فاصلے کا 2/9 طے کرے گا وھکذا تو نہ طفرہ ہوا نہ تفرق اجزا، نہ انقسام جز نہ تساوی حرکتین، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں وللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزا ماننے پر تھے اور وہ خود محال۔

شبہ ۷: تلازم سریعہ و بطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلّم ہے حاجت اثبات نہیں اُن میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط[عہ] فرض کیجئے تین جز سے

عہ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جز ایک جزءِ منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار، اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے، اور اس سے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجوہ پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجوہ ثلاثہ سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جز من حیث ھو جز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جزء لایتجزی ممکن جوہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحالہ، بداہت عقل

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

مرکب ا ب ح دوسرا دو جز سے ۶ ۵ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ا کے مقابل ۶، اور ب کے محاذی ۵ اور اس دوسرے پر ایک جز ر اس کے ۶ پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ۶ ۵ خط ا ب ح پر بقدر ایک جز کے حرکت کرلے تو ضرور ر کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہوجاتی ر ا سے منتقل ہوکر ب پر آیا ۵ ب سے چل کر اُ بٌ ح ح پر اور ر حرکت عرضیہ کے سبب ۶ ۵ ا سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جز کی تو شکل ا ب ج یوں ہوئی ر کہ ر ایک جز حرکتِ عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جز حرکت ذاتیہ سے اور ا سے ا بٌ جٓ ح کے مقابل ہوگیا، تو جتنی دیر میں ر نے اپنی مجموع حرکتین سے دو جز قطع کئے ب وج اُتنی دیر میں ۶ نے ایک ہی جز طے کیا ب تو جتنی دیر میں ر اپنی مجموع حرکتین سے ایک جز قطع کرکے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اُتنی دیر میں ۶ نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جز منقسم ہوگیا۔

اقول یہ سب ملمع ہے **اولاً** ر کا خط ۶ ۵ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جزئین ممکن نہیں۔

ثانیاً ا، ب، ح سب اجزائے متفرقہ ہیں اور اُن میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں ر مجموع حرکتین سے ب کے محاذی ہوگا اُتنی دیر میں ۶ اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ا و ب میں ہے نہ کہ نصف جز کو۔

شبہ ۸: وجوہ تلازم سرلعیہ و لبطیئہ سے ایک اور وجہ کو حکمۃ العین میں مستقل شبہ قرار دیا اُس کا ذکر بھی کردیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوعِ آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُوئے زمین پر جانبِ مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرۂ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اُس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جوہر فرد سے فافہم باایں ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی لشکل مدعی کہ بارِ ثبوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا رُبع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اُتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقتِ طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم۔ اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سریعہ و بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کریگا سایہ اُس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصّوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصّے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاص ظل کی علّت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتتجزیٰ سے مرکّب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جزء قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے تخلف ہو اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جزء یا زائد ہو تو بطیئہ سریعہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو گئی، لاجرم ایک جزء سے کم ہو گی، اور یہ انقسام ہے۔

اقول قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شئے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہو گا کہ اُس وقت جو حصّہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہو گا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک، نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہو تو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزاء متصل نہیں بلکہ متفرق، اور اُن میں امتدادات وہمیہ فاصل، تو ایک جزء سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہو گا جیسا جزء طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا۔ بالجملہ اجزا نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت توسطیہ و متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیہ میں انھیں کی موافات ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سریعہ و بطیئہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہو گیا، اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

شبہ ۹: جزء متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

ہو گی، انقسام ہو گیا، اور اگر کرہ ہو تو جب کرے ملیں (یعنی دو کرے متصل ہوں اور تیسرا اُن دونوں کے اُوپر) ضرور فرجہ کہ بیچ میں رہا ہر کرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہو گیا (متن و شرح حکمۃ العین)

اقول اوّلاً جز کا متناہی یعنی صاحبِ نہایت ہونا مسلّم نہیں متناہی وغیر متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہٰذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر تناہی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار: محیط و محاط۔ اور اثنینیت بے امتداد معقول نہیں۔ ہر متشکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں جیسے نقطہ، وہ اور جز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ اُن کو کوئی حدِ محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کرے ہوں گے اور فرجے رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال، اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناعِ اتصال اس حکمِ عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہٖ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً حل یہ کہ یہاں یہ حکمِ عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف سے ملنے دوسری طرف سے جدا ہونے کی اُن میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی اُن کے دونوں نقطے متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کدھر سے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں اُن کا تداخل ممکن، یہ تو جوہر ہیں ان کا تداخل کیونکر ممکن۔

اقول جبھی تو ان کا اتصال محال ہُوا کہ وہ بے تداخل ناممکن تھا اور تداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکمِ عقل بر تقدیرِ اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول ہاں اس فرضِ مخترع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہو جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجشم تشکل و مضلع و کرہ و فرجہ کی حاجت نہ تھی کہ اُن کا نفس اتصال بلا تداخل ہی موجبِ انقسام۔

marfat.com

رابعًا مستدل نے عبث تطویل کی نفس کرویت ہی مستلزم انقسام کہ اُس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سرا اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن، اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جزء میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبہہ ۱۰: کرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُسکے ہر جزء کے مقابل ایک جزء ہے تو جزء و کُل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اِس کے ایک جزء کے مقابل اُس میں ایک جزء سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزاء کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد فاصل ہیں تو **اوّلاً** ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں، اور کروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیًا بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زائد ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑا ہو۔

ثالثًا اگر کم ہی ہوں تو جزء منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما مرّ مرارًا (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبہہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دوچند ہو جائے جیسا وقت عصرِ حنفی میں تو نصف ظل ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اُسکی تنصیف جزء کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اوّلاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منتصف پر کوئی جزء نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جزء نصفین میں حدِ فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔

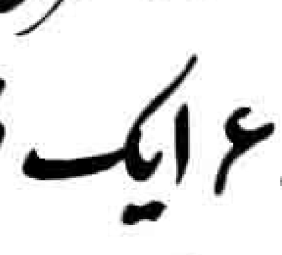
ثانیًا یہ اِس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلّم نہیں کہ وہ حاجب نہیں ہو سکتا کما سیأتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

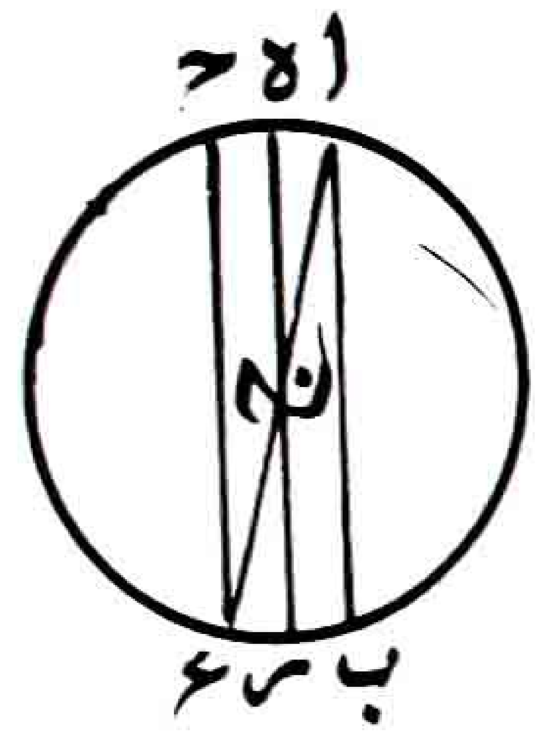
شبہہ ۱۲: جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جزء اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاجِ اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عُقلا اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے مغنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہوتا ہیولیٰ اس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا الخ اب کہو گے ہیولیٰ تو جزءِ خارجی ہے نہ کہ عقلی۔

اقول پھر جزء میں اسے کیوں بھولے۔

marfat.com

شبہ ۱۳: تین خط اجزائے لا تتجزیٰ سے مرکب آپس میں متماس، فرض کریں اُن میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطبق ہو اور اس کے ایک جانب خط اب دوسری طرف خط ح ء اس شکل پر () اور ا سے ء تک ایک خط ملائیں ضرور یہ خط اء ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اس کے مرکز پر گزرا ہوا دونوں طرف محدب سے ء ا ملاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا سے ترکیب ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جزء کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار (حواشی فخریہ)۔



اقول توجیہ و تقریب یہ ہے کہ ہ ر قطر ہے اور اب ح ء اس کے مقارن و موازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو اہ۔ ہ ج۔ ب ر۔ ر ء چاروں قوسیں برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویہ اہ ر۔ ج ہ ر۔ ب ر ہ۔ ء ر ہ کہ مساوی قوسوں پر پڑے مساوی ہیں، تو مثلث اہ ط ء ر ط سے یہ دونوں زاویہ اور قوسیں اہ ء ر اور دونوں زاویہ ط بوجہ تقاطع برابر ہیں تو بحکم شکل ۲۶ ہ ط = ط ر۔ لاجرم ط جس پر خط اء گزرا مرکز ہے اور وہ اء دونوں کنارہ محدب پر بھی گذرا ہے، تو قطر فلک الافلاک ہے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جزء لے گا اب سے اہ ر سے ء ہ ج ء سے ء کہ اگر طرفین میں کسی سے دو جزء پر گزرے تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں اور وسطانی سے دو جزء لے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں تو ثابت ہوا کہ قطر فلک الافلاک صرف تین جزء لا یتجزیٰ کے برابر ہوگا۔ یہ تقریر شبہ ہے۔ علامہ بحر العلوم قدس سرہ نے حواشی صدرا میں اس کا یہ رد فرمایا کہ اصل جزء پر اس وصل خط کا امکان ممنوع۔

اقول ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہمًا کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور اُن میں امتداد فاضل ہوگا۔ ا سے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے ء تک دوسرا نصف۔

شبہ ۱۴: ہر متحیز کی دہنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات مقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعًا ہر متحیز جمیع جہات میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جوہر فرد و خط جوہری و سطح جوہری خود ہی محال

marfat.com

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکّب (مواقف وشرح) مراد متحیز سے متحیز بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار بخلاف نقطہ وخط وسطح عرضیات کہ ان کا تحیز بہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔ (سیّد ملّا عبد الحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بداہت بداہت وہم ہے۔ مالوف ومعہود اشیائے منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذاتِ خود ہر شئے کا محاذی ہوگا جیسے نقطۂ مرکز کہ خود ہی تمام نقاطِ محیط کا محاذی ہے نہ یہ کہ جُدا جُدا حصّوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منتزع ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدّد بس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدّد کا باعث نہیں، ہاں اگر محاذات کوئی عرض قائم بالمحل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جُدا گانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن **اقول** وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ۔ت) جہت ووضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شئے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متحیز بالذات ہو خواہ بالتبع، شک نہیں کہ راس مخروط کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جُدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہتِ مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی جز، اور بمعنی اول نہ ہوگی مگر متجزی میں اُسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلافِ عقل ہے، یونہی جہت کے دو معنی ہیں : ایک شئے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصّہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصّہ آگے دوسرا پیچھے ہو، ایک حصّہ داہنا دوسرا بایاں، یہ غیر متجزی میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شئے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم وغیر منقسم متحیز بالذات وبالتبع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متحیز کے لئے بدیہی ہے اور اس سے انقسام لازم نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعددِ نسب سے منتسب میں حصّے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ یعنی فوق وتحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تمہارے طور پر محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم کی بھی نفسِ ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصّے کہاں سے ہو جائیں گے،

marfat.com

باقی چار حقیقۃً انسان وحیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتًا نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضًا پیدا ہو جائیں گی۔ انسان وحیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو مُنہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے، ہاں جب غرب کو مُنہ کرلے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبدّل ہوں گی، پتھّر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وُہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پچھلی، یہاں توجہ کی تعین جہتِ حرکت سے ہو جاتی ہے، جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتًا انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف مُنہ کرتا ہے تو پتھر یا جُز مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدءٔ کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تحیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محدب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النہار منطقۃ البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطۂ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا نظیرہ بائیں جانب نہیں، الٰی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہٗ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق وتحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے یمین ویسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام وخلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ **اولاً** تحیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیًا منشا شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق وزائل، ایک یہی

marfat.com

شبہ اتصال جز میں جدا تھا جس کا انکشاف بحمدہٖ تعالیٰ بروجہ احسن ہوگیا باقی تمام شبہات سابقہ ولاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جزئین محال والحمد للہ شدید المحال ۔

تنبیہ: اقول اس شبہ کی ایک تقریر یوں ہوسکتی ہے کہ ا ب ح تین جز ہیں، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ا ہے اور اس کے دوسری جانب ح ۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہوگیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے ۔

اولاً ب کی ایک طرف ا اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ا اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے ۔

ثانیاً تین مخروط ہیں ان کے رؤس نقاط ا، ب، ح

یہ تقریر بعینہٖ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ا و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہئے کہ یہ نقاط معدوم وموہوم ہیں تو ان کے لئے جہات نہیں ۔

اقول اولاً خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح وخط ونقطہ کہ نہایات جسم وسطح وخط ہیں موجود فی الخارج ہیں ۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائین واشراقیین کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط وسطح ان کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہوسکتے ہیں یعنی تو یونہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا ۔ باقر نے صراط مستقیم میں اسے رد کیا اور ان بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی ۔ حمد اللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلافِ واقع بتایا ۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شئی پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلاریب موجود ہیں ۔

(۳) صاحبِ حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

marfat.com

کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہو سکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امرِ معدوم سے یہ بداہۃً ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانبِ تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلیہ مماس ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزء لایتجزّٰی باطل ہے تو ثابت ہُوا کہ ایک شئ ذو وضع کہ جانبِ عمق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اُسی سے اجسام کا تماس ہے اور وُہ نہیں مگر سطح، یُونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سیّد شریف نے فرمایا: وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیًا بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں اُن کے احکام جُدا ہوں اُن پر آثار مترتب ہوں ضرور وجود خارجی سے حظ رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سماوات کو کافی۔

ثالثًا ہم اُن خطوط و نقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مقر کدھر۔

شُبہ ۱۵: سطح جوہری کہ اجزائے تجزّٰی سے مرکّب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرورۃً اُس کا ایک رُخ روشن دُوسرا تاریک ہوگا (مواقف و مقاصد) صدرا نے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرئی ہوگا کہ ایک ہی شئے حالتِ واحدہ میں مرئی و غیر مرئی نہیں ہو سکتی تو جانبِ عمق میں انقسام ہو گیا۔

اقول وہی مالوف و معہود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کرا رہا ہے وہم سطح عرضی میں یُونہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرا میں فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرئی و غیر مرئی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اُس میں غیر مرئی کچھ نہیں وہ بتمامہ مرئی اور بتمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصۂ دلیل یعنی شبہۂ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متحیز بالذات ہو گی ضرور بصر میں اور دُوسری اشیاء میں حاجب ہو گی۔ یوں ہی نورِ شمس سے ساتر ہو گی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول اوّلًا اب شبہ کی حالت اور بھی رَدّی ہو گئی، حاجب و ساتر ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہو گی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہو نہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتر نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلًا امتداد ہی نہیں کیونکر حاجب ہو

marfat.com

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات مکابرہ ہے۔

ثانیاً مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جزء لایتجزیٰ بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزاء سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجب ہو جائے اور نہ جانا کہ اجزاء کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہو گا مگر جزء۔ واحد کہ محض بے مقدار نا قابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجۂ اَولیٰ اور وہ طریقۂ اتصال حسّی کہ ہم نے اُوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزّ وجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے علاقہ نہیں۔

شبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تفتازانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رَد اجمالی کیا کہ وہ سب انتفائے جزء پر مبنی ہیں۔ اور مُلّا عبد الحکیم نے حواشی شرح مواقف میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جزء پر، تو اُن سے نفی جزء پر استدلال دُور ہے۔ اصحابِ جزء کے نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلاتِ باطلہ ہیں کہ توہّم اتصال سے پیدا ہیں۔ شرح مقاصد میں یُوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جزء میں مثلث متساوی الاضلاع و تنصیفِ زاویہ و تنصیفِ خط و وجودِ دائرہ و وجودِ کُرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جزء ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیفِ خط اُس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف زاویہ اس کی ساقین برابر کر کے وتر نکال کر اُس پر دُوسری طرف مثلث مذکور بنا کر، اور مثلث مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یُوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور اُس کے دونوں نقطۂ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک کہ اپنی وضع اوّل پر آجائے اس سے سطح کروی کہ محدب کرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہو گی تو سب کا مبنیٰ ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خطِ مستقیم[ع] تخیل کریں۔

ع علامہ نے فرمایا ایک خطِ مستقیم متناہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ شرط ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

(اقول یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پرکار سے، لیکن برتقدیر جزء یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جزء ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ مُلّا حسن نے حواشی صدرا میں اس حرکت کا استحالہ یوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اُس سطح مستوی کا ایک جزء قطع کرے وہ جزء، خط کہ کنارۂ ثابتہ کے متصل ہے اگر وُہ بھی ایک ہی جزء قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہوجائیں گے اور اگر جزء سے کم تو جزء منقسم ہوگیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزا بکھر گئے تو دائرہ پُورا ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ لازم مانا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجشمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہوسکتا کہ یہ سب تخیلاتِ نامقدورہ ہیں خارج میں پرکار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کرسکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پرکار کی رفتاریں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہوسکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی تو وجود ثابت نہیں مگر دائرہ حِسیہ کا صدرا نے باآنکہ اقرار کیا کہ ابطال جزء پر اشکالِ ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود داور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بناء پر کہ ابن سینا نے اصحابِ جزء کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحابِ جزء سے اُس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحابِ جزء کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول بلکہ وہ صراحۃً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحۃً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جزء پر مبنی نہیں۔

اوّل اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بسائط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے اور جب کُرے کے دو حصے مساوی حِسًّا یا وہمًا کئے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہونگے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جزء پر مبنی نہیں

marfat.com

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔
ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔
ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول ۴ رابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباینہ بالنوع کئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محدب و مقعر۔

خامساً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کُرہ میں وہماً بھی ملانا عجیب ہے تنصیف وہمی سے دائرہ موہومہ بنے گا یا موجودہ۔

سادساً اگر وہمی سے گذر کر خاص حِسّی لو تو اب وہ کُرہ بتاؤ جس کی تنصیف حسّی کرو گے۔ زمین پر کسی کُرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کر سکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کر لیں تو اُن کی تنصیف حسّی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کرلیں کہ کوئی کُرہ حقیقیہ قابل تنصیف حِسّی تمہیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جزء لا یتجزیٰ کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو، اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی نِرا توہّم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں۔ دائرہ واقعیہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہُوا۔

ثامناً نفی جُز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطق ہے، اس کی بنا ثبوتِ مادہ پر ہے اور ثبوتِ مادہ کی بنا نفی جُز پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کہئے طبیعت واحدہ اجزا میں بھی فعل واحد ہی کرے گی **اقول** انھیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزا محال ہے پھر کُرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحابِ جُز دائرہ حِسّیہ سے تو منکر نہیں حِسّیہ حقیقیہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزا واقع میں اونچے کچھ نیچے ہونگے۔ ہم ایک خطِ مستقیم مرکزِ دائرہ پر رکھ کر سب سے اونچے جُز پر رکھیں گے نیچے اجزا میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزاء لا یتجزیٰ بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کمی پوری ہو کر بعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقیہ ہو گیا اور اگر کہیں اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُز رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جُز سے کم کی ہے تو جُز منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متناہی اجزاء رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے

marfat.com

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوئی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔

اقول اولاً کلام وجودِ دائرہ میں تھا نہ نرے توہّم و تخیّل میں کہ محتاج تجشّم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہُوا تو وہی توہّم نہ واقع میں دائرہ بنالینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جُز کی قدر نشیب و فراز کو نہ امتیاز کر سکتے ہو نہ اس کے بھرنے کو ایک جُز کہیں سے لا سکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا، اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔

ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خرط القتاد و نفخ فی الزماد ہے دو جز متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رد گزرا۔

ثم اقول یہ سب بردومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ نفی جز پر مبنی نہ اُن سے نفی جز ہو سکے، ان کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے اگرچہ واقع میں اجزا سے ترکّب ہو، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں وستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل وحدانی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز اُن سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجودِ جز باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال، وباللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ ناواقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا معہذا بعونہ تعالےٰ بیان جوابات عدیدہ وافاداتِ جدیدہ لائیگا وباللہ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور مجذورِ ضلع کا دوچند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہوچکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناة بالتکریر یہ ہے یعنی اُس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صمیہ ہے جس کے لئے کوئی عاد مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عاد کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان خطوط کا ترکّب اجزاء سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عددیہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہوسکنا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکّب اجزاء سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صمیہ پائی جاتی ہے (صدرا)۔

اقول ہاں اجزائے متفرقہ سے ترکّب ہے اور خطوط موہومہ سے اتصال، اُن کی نسبت عددیہ ہے اور یہ صمیہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صمیہ ہے،

marfat.com

مقادیر متصلہ یہی خطوط موہومہ ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبہہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جز سے مرکب تو بحکم عروسی وتر ۲۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جز منقسم ہوگیا (مواقف، مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اصم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبہہ ۱۸: دو جز کا ایک خط ہو ان میں ایک جز پر تیسرا جز زاویہ قائمہ بناتا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جز منقسم ہوگیا (مقاصد)۔

شبہہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جز ہو دوسرا دو جز تو وتر بحکم عروسی ۳ سے بڑا اور بحکم حماری ۴ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور ان کا منشا وہی شبہہ ۱۶، اور وہی ان کا جواب کہ تمہاری عروسی تمہاری حماری سب انھیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جز کا انقسام ہو، عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جدا دو شبہے کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو، یوں تو کروڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذور صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبہے کیوں نہ گنائیے۔

شبہہ ۲۰: چار چار جز کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر رکھ کر تا حدِ امکان خوب ملادیں کہ شکل مربع پیدا ہوں ⁝⁝⁝⁝ ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہوگئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جز کے فصل سے ہیں تو قطر سات جز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلعے مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ حماری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جز منقسم ہوگیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)

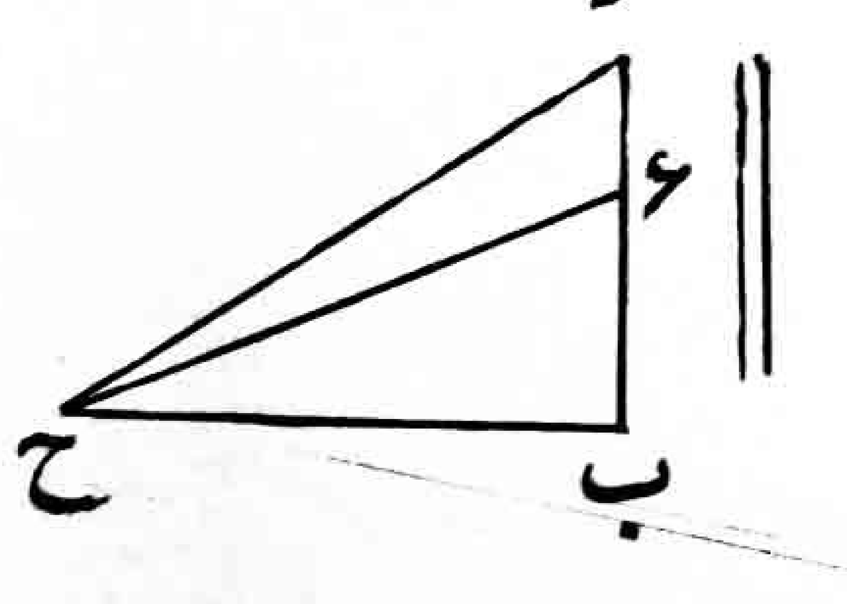
اقول ایک بات ہے لفظ گھما گھما کر جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حماری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شق ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۴ سے زائد اور ۷ سے کم رہے، مواقف وصدرا سے یہی شق رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں ممتنع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حدِ امکان ملا دئے ہیں۔

اقول تا حدِ امکان ملا دینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد بھی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملانے کا اثر سب اجزا پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمھارے ملانے کے بعد خطوط مستقیمہ ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی وحماری نہ بگڑیں۔

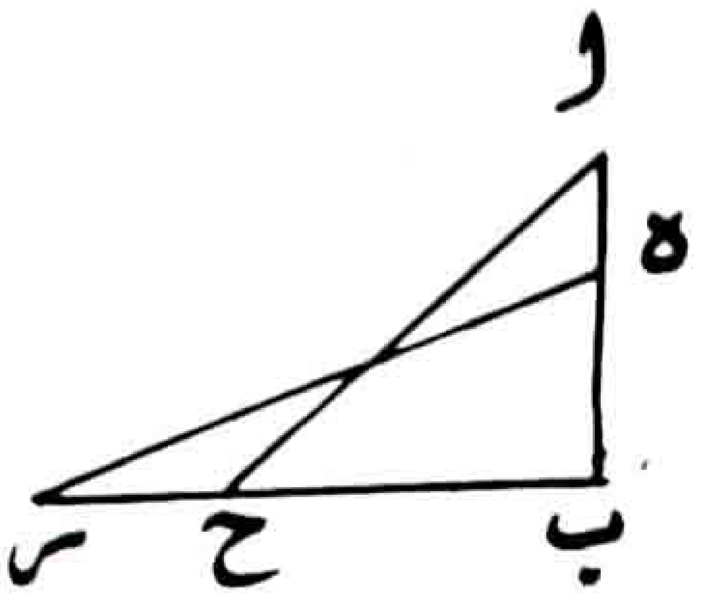
ثم اقول ابن سینا کی یہ جان کاہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جزء کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ اُن شقوں کی، نہ حماری کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجزا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمھیں مسلّم اور بر تقدیر اجزا ہر ضلع میں جتنے جزء ہوں گے اُتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔

شبہہ ۲۱: مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جزء ہے، بحکم عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک سرا اس کے پاس کے ضلع کا ایک جزء چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سرا ایک جزء سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سرکے تو جزء منقسم ہو گیا، ایک جزء سے کم سرکنا یوں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جزء سرکے تو پہلا ضلع ۴ جزء کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہو گیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدرا)۔



اقول تمیم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث ا ب ح میں جب وتر ا ح کو نقطہ ا سے نیچے سرکا کر مثلاً نقطہ ء پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ح پر منطبق رہے ورنہ ء ح = ا ح ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ ا ب، ب ح کے مربعوں کا جذر ہے اور یہ ء ب، ب ح کے ب ح مشترک ہے اور ء ب ا ب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ اُن دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ء ح اُن کے جذر ا ح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ح سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً ا ب دیوار ہموار

marfat.com



ہو اور ب ء صحن مستوی اس دیوار پر ا ح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرا کہ اوپر ہے نیچے سرکا کر ہ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرا کہ ح پر تھا ء کی طرف سرک کر ر پر آئے گا تو اُسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور ا ب مثلث ا ب ح کے عوض ہ ب ر ہوگا، اس صورت میں ا ہ اگر ایک جز ہے ضرور ح ر ایک جز سے کم ہوگا اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا متساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں وہ صرف ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جا سکے۔ رہا جواب **اقول** واضح ہے **اولاً** مثلث بے اتصال اجزاء نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سرا اگر ایک ضلع کے جز سے دُوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرا اس سے کم امتداد نہ کہ جز سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزاء لو تو یہ سارا دفتر گاؤ خورد ہو جائے گا سرکانے سے وتر ہی وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شئ واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جذر تھا اب وہی وتر اتنے کا جذر ہوگیا۔ فرض کرو ا ب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع ا ب ۳ جز، ب ح ۴ جز وتر ا ح ۵ جز جس سے عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ ا ضلع ا ب میں مشترک ہے اور ح ضلع ب ح میں اب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف تین جز کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جز کم ہو جائے گا اور اب وہ ء ب، ب ہ ہونگی اور اس ۵ جز کے وتر ا ح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا جز ا ضلع ء ب کے ء سے اُوپر ہو تو یہی صورت ا ب ح پھر عود کرے گی، اور اگر یوں رکھو کہ ء اسی کے اجزا کی سمت میں رہے اس طرح ... ح تو اب نقطہ ء بھی اس میں شامل ہو کر وتر ۶ جز کا ہو جائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وارد کرو تو یہ شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہو جائے گا۔ کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت بچا کر یوں رکھو ... تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوار بعۃ اضلاع ہو گئی، بہرحال تمھارا مقصود کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہو سکتا۔

شبہ ۲۲: وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائم الزاویہ بنے

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں، یوں کہ دیوار سے ملی ملی اُترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ ا دیوار سے اترتا جائیگا اور ح صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اُترنا اور بڑھنا برابر مقدار میں ہو تو وتر ا ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پُورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اُتنا زائد ہے اور وہ سرکنا اُترنے کے برابر مانا اور اُترنا بقدر ضلع ا ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہو گیا، اور یہ حماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اترنے سے زائد لو تو استحالہ ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جزء اُترے تو واجب کہ صحن پر ایک جزء سے کم سرکے، انقسام ہو گیا (مواقف موضحا)۔

اقول یہ اُسی شُبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر **اولاً و ثانیاً** وہی ہیں۔

ثالثاً اس پورے وتر کا دیوار پر سے اُترنا محال کہ اس کا جزء ا دیوار کا جزء تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

رابعاً یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جزء اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خامساً یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکانا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ا و ح دونوں جزء چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکایئے تو شبہ کا ایک ایک فقرہ مختل ہو گا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اُترنے کی مسافت سارا ضلع ا ب نہ ہوئی کہ اس کا جزء ا متروک ہے۔

ثالثاً نہ صرف ا بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی ملی جو زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جزء ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اُتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

رابعاً اب اُس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جزء ب متروک ہے۔

marfat.com

خامساً اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع اب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز = وتر - ۲ جز ∴ ضلع اب + ضلع ب ح یک جز = وتر تو حمار ی وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفوع ہوگی، کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے[ع۱] دو حصے کر سکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلاً تین جز سے ہے اُسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو دو اور ایک اقسام ہوئے کل یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑے تو جز منقسم ہوگیا) (صدرا)۔

اقول اوّلاً ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ۶، تو قسم اصغر لا-۶ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی:
(لا-۶) = ۶^{۲} یعنی لا^{۲} - لا۶ = ۶^{۲} بجبر و مقابلہ لا^{۲} = لا^{۲} + لا۶ تکمیل مجذور کریں ∴ ۶^{۲} + لا۶ + $\frac{\text{لا}^{۲}}{۴}$ = لا^{۲} + $\frac{\text{لا}^{۲}}{۴}$ = $\frac{۵\text{لا}^{۲}}{۴}$ اب $\frac{۵\text{لا}^{۲}}{۴}$ مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم کرنے[ع۲] سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو $\frac{\text{لا}^{۲}}{۴}$ مربع کامل ہے جس کا جذر $\frac{\text{لا}}{۲}$ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دئے یا جس پر تقسیم[ع۳] کئے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ

ع۱ **اقول** یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط : قسم اکبر :: قسم اکبر : قسم اصغر، لاجرم بحکم اربعہ متناسبہ خط × قسم اصغر = مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر مقالہ ۶ شکل ۲۷ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہیں مقالہ دوم میں ثابت ہو چکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

ع۲ مسئلہ ضرب استبانت اولیٰ میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چہارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے تو مربع و غیر مربع کا مسطح مربع ہوا، حالانکہ استبانت چہارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

ع۳ مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر، مربع ÷ عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور عدد × مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

marfat.com

بھی مربع[ع] کامل ہوتا ہے یہاں لا^2/۴ کو ٥ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ٥ بھی مربع کامل ہُوا اور یہ بدیہی البطلان ہے، و بوجہ دیگر ع قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اکبر لا-ع ہے اور مساوات یہ لاع = (لا-ع)^2 = لا^2 - ۲لاع + ع^2 ∴ بجبر و مقابلہ لا^2 - لاع + ع^2 = ۰ بلکہ لا^2 - ع لا = - ع^2 ∴ بتکمیل مجذور لا^2 - ع لا + ع^2/۴ = ع^2/۴ - ع^2 = - ۳ع^2/۴ یہاں دو استحالے ہوئے، ایک تو بدستور تین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہوسکتا کہ اُس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہرحال اُس کے نفس میں حاصلِ ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں، ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے شے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہُوئی تو اگر یہ شکلیں خط مرکب من الاجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

لطیفہ اقولُ ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہوسکتے ہیں کہ لا و ع جس طرح اعداد مفروض ہوسکتے ہیں یونہی امتداد، و لہ جواب ترکناہ للاختیار۔

لطیفہ اقولُ یہاں ایک منطقی سوال ہے شک نہیں کہ ہر مجذور منفی ہوسکتا ہے مثلاً ۳٦ - (۴)^2 = ۲۰ تو صادق ہوا کہ بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا کہ بعض منفی مجذور ہیں، حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں وجوابہ ظاھر من دون استتار۔

ثانیاً حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتداداتِ موہومہ سے بحث کرتا ہے، اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکّب ہو اُسے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا، اُس کی یہ تقسیم ہوسکے گی نہ کہ اجزا کی۔

شبہ ۲۴: اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جزء کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جزء اُن دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے

ع یا یوں کہئے کہ جب دو عددوں کا حاصلِ ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسطح متشابہ ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹) دو مسطح متشابہ وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں (صدر ۲ مقالہ ۷) اور ہر دو مسطح متشابہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں۔ پھر ہر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ ۸) تو جن کا حاصلِ ضرب مربع ہو اور اُن میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو لا^2/۴ کہ مربع ہے اور ٥ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ٥ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

توانقسام ہوگیا (شرح مقاصد)۔

اقول یہ وہی شبہہ ۵ ہے اور اس کا رَد وہیں گزرا، اجزاء کبھی نہ ملیں گے بلکہ اُن میں امتداد فاصل ہوگا اُسی کا انقسام حاصل ہوگا۔

شبہہ ۲۵: ہر خط کی تنصیف کرسکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جزء منقسم ہوجائے گا (مواقف وصدرا)۔

اقول یہ وہی شبہہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

شبہہ ۲۶: ہر زاویہ کی تنصیف ہوسکتی ہے (مواقف ومقاصد) تووہ جز کہ دونوں خطوں کے ملتقی پر ہے منتصف ہوگیا (شرح مقاصد)۔

اقول تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطۂ راس نہ ہوئی تنصیف جزء راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اُسی نقطے کی جگہ۔

شبہہ ۲۷: ایک مثلث متساوی الساقین لیں جس کے قاعدے کے اجزاء ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ راس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفراج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اُوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جز کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جز سے کم ہوگا۔ یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الابہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدرا میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقین ۵، ۵ جز کی ہوں اور قاعدہ ۴ جز کا اور انفراج کا گھٹنا یوں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جز حذف کریں تووہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا' یونہی ایک ایک جز ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جز سے کم رہے گا۔

اقول وتر کا تین جز کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزاء کم لیں ضرور دو جز متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جز کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جز ملتقی چھوڑ کر وتر میں ۴ جز لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہوا مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جز ہیں وتر میں ۴ جزء ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جزء رہیں گے وتر میں جزء وسطانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کرسکتے کہ یہ ۲، ۲ جزء یوں ہیں کہ ایک ملتقی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا' جب اسے حذف کروگے صرف جزء ملتقی رہ جائے گا، نہ ساقین رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدرا نے اس

marfat.com

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقے کے بعد زاویہ بقدر ایک جز کے رہے تو ملتقی پر جز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جز کے ہو تو ملتقے پر پورا جز ہوگا۔

اقول اولاً صدرا نے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہِ ضعف بتادی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلمین کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں اضعف دلائل ہیں کہ متکلمین انھیں نہیں مانتے تو اُن کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جز پر، تو ان سے نفی جز پر استدلال مصادرہ ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر حاد الزوایا اور متکلمین صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر سُن چکے کہ متکلمین ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جز کے رہے تو ملتقی پر جز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جز سے مراد تنہا جز واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جز کدھر جائیں گے، اور اگر ایک جز، انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خرط القتاد اور دو جز کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جز حذف کروگے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کما تقدم۔

رابعاً ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۰ جز کے دونوں ضلعے اور ۶ جز کا وتر، ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو اُن کے دونوں جز متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورتِ مذکورہ میں انفراج ۴ جز ہوا اب ساقین سے ایک ایک جز کم کیا، ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جز سے کم گھٹے جز منقسم ہوجائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جز رہا، پھر ایک ایک جز ساقوں سے گھٹایا دو جز رہا پھر گھٹایا ایک جز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جز ہیں اور انفراج صرف ایک جز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جز کم کروگے ضرور انفراج ایک جز سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثم اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بہت

marfat.com

صاف ومختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جزء ب ∴ ج ۵۶ کا فاصلہ ایک جزء ہے تو ضرور ب ح کا اُس سے کم رہا۔ جواب **اقول** واضح ہے اجزاء ہر جز متصل نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔

شبہ ۲۸: محیط دائرہ اگر اجزائے لاتتجزی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہونگی ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محدب ہے۔ دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے، یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لو وہ اور فلک الافلاک کا منطقہ برابر ہوگیا کہ معدل النہار کے محدب ومقعر مساوی ہوئے۔ اب اُس کے نیچے ایک اور دائرہ بلا فصل لیجئے ضرور اس کا محدب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بفرض مذکور اس کا مقعر اسکے محدب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محدب معدل کا مساوی ہے یونہی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر ومحدب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا محدب بحکم انطباق اس سے اوپر والے کے مقعر سے اور بحکم تساوی اُس کے محدب سے تو فلک سے اُس دائرۂ زمین تک یہ تمام دوائر برابر ہوئے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محدب سے چھوٹا ہوگا یہ چھوٹا ہونا دو ہی طرح ہوسکتا ہے، ایک یہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جزء منقسم ہوگیا۔ دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا، یوں بھی انقسام ہوگیا کہ غیر ملاقی غیر ملاقی ہے۔ معہذا بالائی جانب میں جو فرجے ہیں اگر ایک جزء سے کم ہیں جزء منقسم ہوگیا اور ایک جزء کی قدر ہیں، تو دائرے کا محدب مقعر سے دُونا ہوگیا، اور یہ بشہادت حس باطل ہے (ملخص مواقف ومقاصد)

اقول رحم اللہ العلماء ورحمنا بھم (اللہ تعالٰی علماء پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تلمیع محض ہے۔

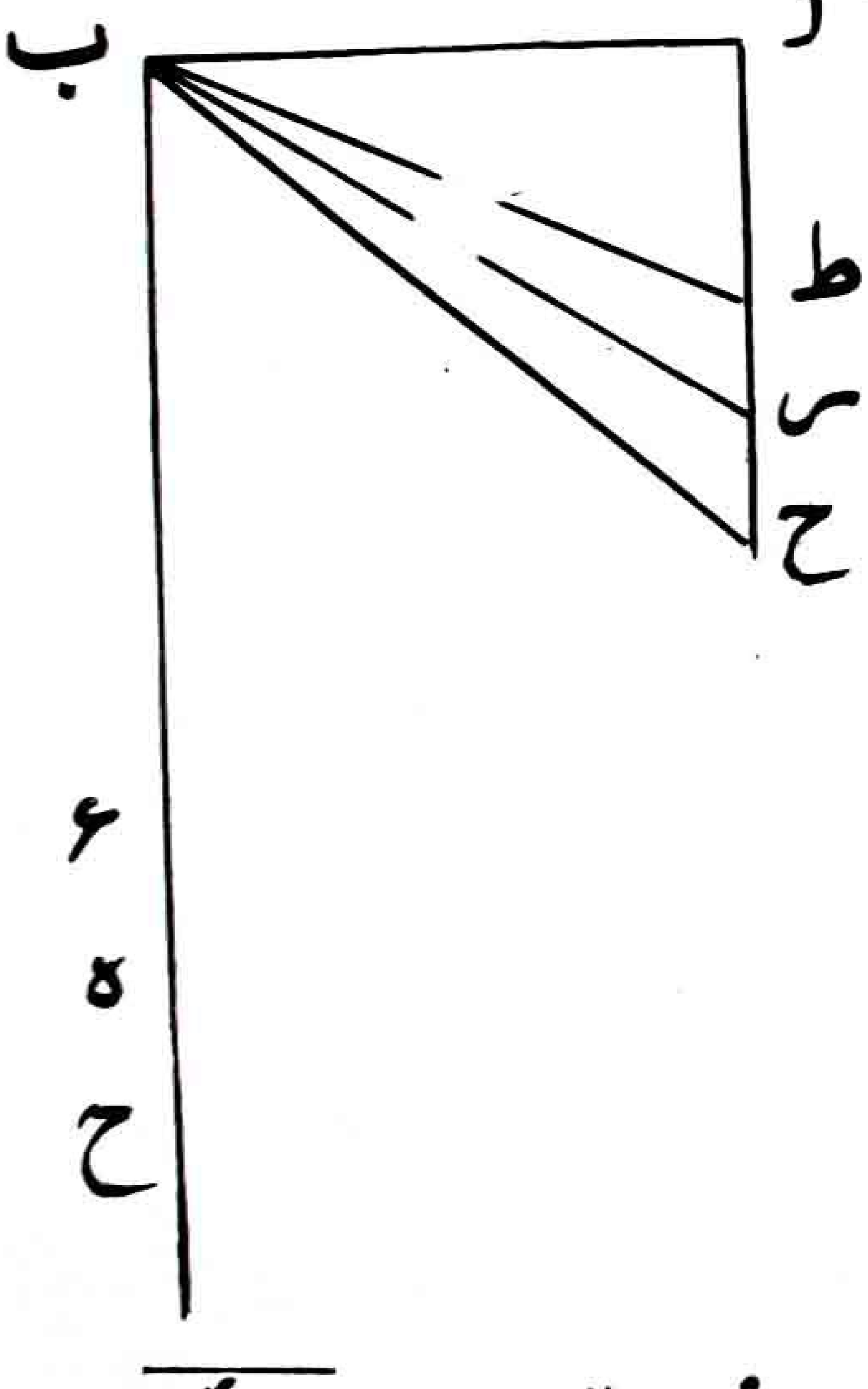
اولاً محدب ومقعر کُرے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محدب ومقعر آج ہی سُنے محیط بہرحال ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں۔ یا جوہری۔ محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہوگیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

ثانیاً اگر بالخصوص محیط جوہری میں یہ بداہت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہیں تمام ہوگئی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہوئیں، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوئے۔ آگے

تمام شقوق تطویل فضول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکر ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب اُس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اُس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

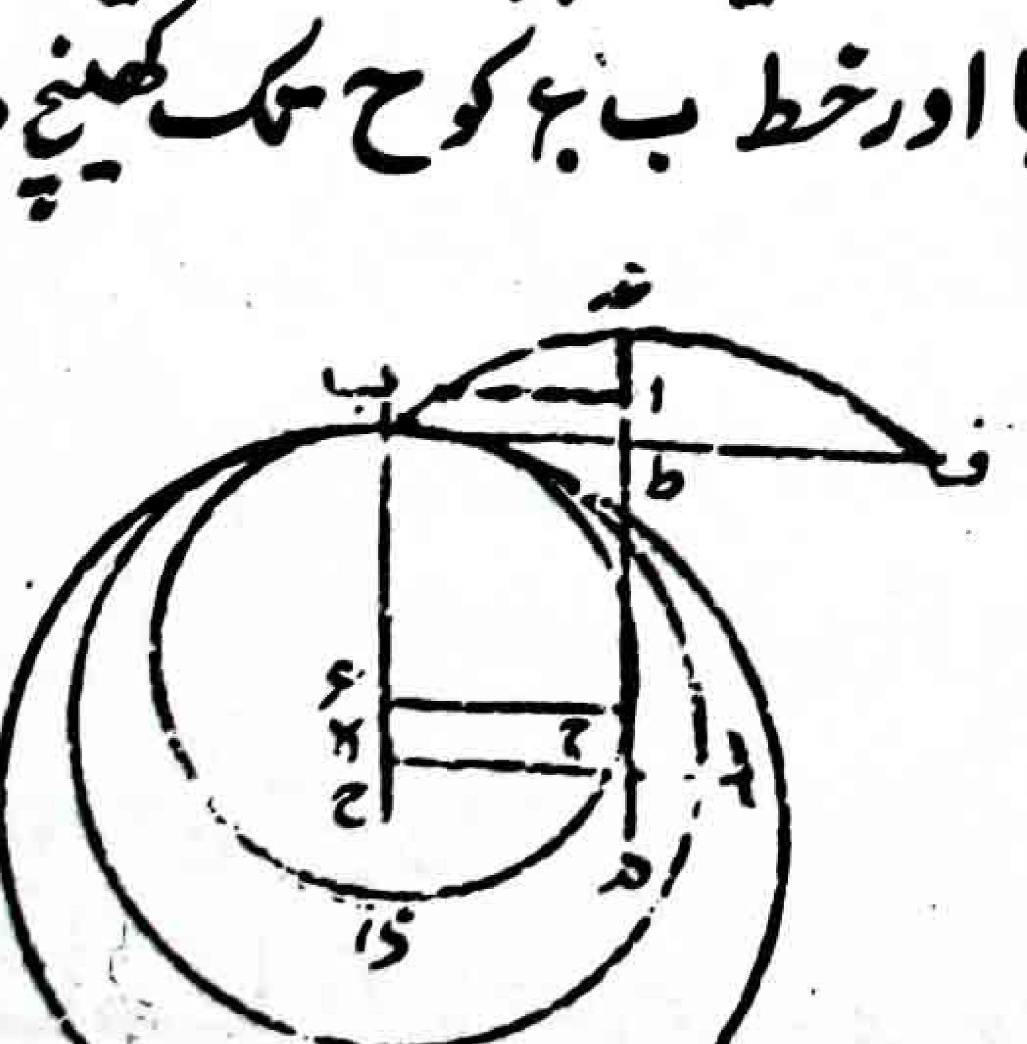
رابعاً ایک دائرہ جوہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزاء ہے۔



خامساً اجزاء میں نہ زیریں و بالائی جانبین ہیں نہ ہرگز ان میں کوئی جزء دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں اور امتداد فاصل اور شبہ زائل۔

شبہ ۲۹: اب ایک خط ہے اور اس پر اح متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ ۶ و ۵ وح الخ کو مرکز فرض کرکے ب کی دوری پر اح کی طرف قوسین کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس کا ملتقی خط اح میں نقطہ ا سے قریب ہوگا اور خط ب ح غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط اح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہوسکتی اور جب تقسیم نامتناہی ہے تو جزء باطل ہے (حدائق)۔

اقول بلکہ توجیہ و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعوٰی کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے اح خط محدود ہے اس پر مربع ا۶ بنایا اور خط ب۶ کو ح تک کھینچ دیا ۶ پر ب کی دُوری سے دائرہ ب ی ل رسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ۶ اُس کا نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۶ سے نیچے نقطہ ۵ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل کھینچیں ضرور ہے کہ خط اح کو کہیں قطع کرے اگرچہ صہ یا ۵ تک بڑھا کہ اس کا نصف قطر سہ ۵



خط ہ ح سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن ب ی، ب ل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دُوری پر کھینچے گئے تو ب پر متماس ہیں اور متماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہو جائے ، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرۂ ب ل وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرۂ ب ی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ ب ل خط ا ح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گذر کر ح سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ا یا اُس سے اوپر مثلاً ع پر قطع کرے کہ اب ان سب قوسوں کا ظل اول یعنی خط مماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اور یوں وتر یا وترہ کا جُز بہر حال قطع ہو جائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ا پر گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم ۔ لاجرم ا و ح کے درمیان کسی نقطے مثلاً د پر قطع کرے گا بعینہٖ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملتقی ا و ح کے درمیان اُ کی طرف گرے گا کسی خط کے لئے اگرچہ لا متناہی کمی محال ہے مگر لا تقفی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اُس پہ نقطے فرض کر کے ب کی دُوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں ا و ح کے درمیان گریں گی تو خط محدود ا ح کی تقسیم نامحدود ہوئی ، اگر اجزائے سے مرکب ہونا واجب تھا کہ اُس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں گر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جُز درکار، اگر اجزاء لامتناہی ہوں تقسیم نامتناہی لاتقفی ممکن نہ ہو کہ وقوف واجب ہو نا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں۔ یہ تقریر شبہ ہے ، رہا جواب **اقول** واضح ہے یہ تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزائے متفرقہ سے ترکیب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوئے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسین انھیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال ممتنع تو شبہ مندفع ۔

تنبیہ اقول اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد موہوم کی لا تناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔

اولاً سطح مستوی جس میں خط ب ح کو بڑھاؤ ، ایسی کتنی دُور تک مل سکتی ہے زمین

ع ا پر قطع کرے جیسے قوس ا ب تو خود اس کا وتر ہے اور ا سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

marfat.com

کُرہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار قوسیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود در کنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہمی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمایز حصے تخیل کر سکے۔ کیا جو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزارواں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہمی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کرۂ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمہارے نزدیک خرقِ افلاک محال یا خرق وہمی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتناہی لاتقفی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہئے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول تو وہ نرا اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوئی نہ کہ وہمی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتناہی گھو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہئے یہ سب کچھ مسلّم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر قوسین غیر متناہی ہوئیں ضرور ا و ح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصّوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہوگیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائیگی حالانکہ نہیں رُکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثم اقولُ بحمدہٖ تعالٰی یہ رَد فی نفسہٖ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوۃ کے رَد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصّوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود معدودکی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لاتقفی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتناہی لاتقفی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوہ بھی باطل، وللہ الحمد۔

marfat.com

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جزء سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں، حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بَری ہے اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کرو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و یاد بدستی ہے۔

ھٰکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق والحمد للہ ربّ العٰلمین وافضل الصلٰوۃ والسلام علی الجوھر الفرد المبین واٰلہٖ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین اٰمین!

تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو حق کو ظاہر کرنے والے جوہر فرد (دُرِیکتا) پر اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔ آمین! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جزء کا مسئلہ ایسا باطل، اُس کے بُطلان پر اتنے براہینِ قاطع۔ بحمدہٖ تعالٰی کُھل گیا کہ وُہ خاک بھی براہینِ قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔ ایک ایک کو کئی کئی کرکے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بحمد اللہ تعالٰی رَد وہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ھباءً منثورًا کرسکتا ہے وللہ الحمد۔

مَوقف چہارم : دربارۂ جسم ہماری رائے **اقول** وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کردیا کہ جزء لایتجزّٰی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکّب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جزء ہے اور حجم حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسّی ماننا مشکل ہے۔

اوّلاً حسّ بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکر

marfat.com

کُرہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار قوسیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود درکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہمی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمایز حصے تخیل کر سکے۔ کیا جَو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزارواں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہمی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کُرۂ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمھارے نزدیک خرقِ افلاک محال یا خرق وہمی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتناہی لاتقفی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہئے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول تو وُہ نرا اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوئی نہ کہ وہمی، یُوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہئے یہ سب کچھ مسلّم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر قوسین غیر متناہی ہوئیں ضرور اوح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصّوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہوگیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائیگی حالانکہ نہیں رُکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثم اقول بحمدہٖ تعالےٰ یہ رد فی نفسہٖ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوۃ کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصّوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود معدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لاتقفی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتناہی لاتقفی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوۃ بھی باطل، وللہ الحمد۔

marfat.com

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں، حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بری ہے اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کرو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و بادبدستی ہے۔

ھٰکذا اینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق والحمد للہ رب العٰلمین وافضل الصّلوٰۃ والسلام علی الجوھر الفرد المبین و اٰلہٖ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین اٰمین!

تحقیق یونہی چاہیے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو حق کو ظاہر کرنے والے جوہر فرد (دُرِ یکتا) پر اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔ آمین! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جز کا مسئلہ ایسا باطل، اُس کے بطلان پر اتنے براہینِ قاطع۔ بحمدہٖ تعالٰی کھل گیا کہ وُہ خاک بھی براہینِ قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔ ایک ایک کو کئی کئی کرکے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بحمد اللہ تعالٰی رَد وہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ھباءً منثورًا کرسکتا ہے وللہ الحمد۔

موقف چہارم: دربارۂ جسم ہماری رائے **اقول** وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کردیا کہ جز لایتجزّٰی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جز ہے اور حجم حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسّی ماننا مشکل ہے۔

اولاً حسِّ بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ

محمول ہو۔

ثانیاً انگشتری ایک انگلی میں ٹھیک، دُوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتری کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جُدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لاتتجزّیٰ کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عزوجل افلم ینظروا الی السماء فوقھم کیف بنینٰھا و زینّٰھا و مالھا من فروج۔[1]

عزّت وجلال والے اللہ نے فرمایا: کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً رخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لاتتجزّیٰ سے مرکب ہوتا بلاشبہہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جُز دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہٖ تعالیٰ مقام آئندہ میں آتا ہے کہ ہیولیٰ وصورت سے جسم کا ترکب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابلِ انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کرچکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل ومحال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر تاحدِ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لاتتجزّیٰ پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیۂ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنیٰ آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کردیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکاناً مذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عزّجلالہٗ کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔ پھر[1] نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پھر[2] مشرب اشراقیین،

---

[1] اس کے تین جز ہیں نفی جز اور ہیولیٰ سے ترکّب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ

[2] اس کے بھی تین جز ہیں اول وسوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لاتتجزّیٰ سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ

[1] القرآن الکریم ۵۰/۶

marfat.com

پھر مذہب[1] جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب[2] شہرستانی میں کلیت پر جزم۔ اور صحیح یہ ہے جو بتوفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیاتِ کریمہ و دلائل قویمہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشدق جونپوری کا اعتراض کہ اجزائے تحلیلیہ بداہۃً ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتتجزیٰ نہیں ہو سکتے۔

اقول اولاً یہ بداہت وہیں تک مسلّم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمھارے ذہنوں میں جما ہُوا ہے۔ دربارہ جواہر تمھاری جتنی بداہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بداہت وہم تھیں یہ بھی انھیں میں سے ہے اس وقت توجسم کو حجم یُوں ہے کہ خود ہی متصل وحدانی ہے اور اُسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم اُن اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو اُن سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے تداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکمِ بداہت اس قدر ہے نہ یہ کہ اُن کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بداہت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انھیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کُرہ بن جائے گا۔ اس حکمِ بداہت سے تمھارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ خرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علیٰ اھلھا تجنی براقش۔ (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ برتقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض اُتنے اقسام لو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہو سکیگی۔ برتقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

---

[1] کہ ہر جسم اجزائے لاتتجزیٰ سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جزء صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جزء باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

marfat.com

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتتجزیٰ کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہوسکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوئے تو وہی آش تمھارے کاسہ میں ہے، بہرحال اجزائے لاتتجزیٰ پر انتہا واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمھارے نزدیک غیر متناہی، اور اجزاء متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر جہالت خالصہ۔ اب متشدق صاحب کو چاہیئے کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں کہ انھیں تک تحلیل ہوکر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا تفلسف، یہ ہے ان کا تشدّق و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزائے لاتتجزیٰ فرما دئے گئے جیسا کہ آیت کریمہ سے گذرا اور اجزائے لاتتجزیٰ مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا۔

اقول قدرتِ الٰہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولٰی سبحٰنہ وتعالٰی نے اجزا میں قوتِ نمو رکھی ہو روزِ قیامت اُن پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے اُن میں بالش ہو اور بالیدگی اُن کو اجسام قابلِ اتصال کردے بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اُس مقدار کی طرف رَد فرما دیا جائے جس پر دُنیا میں تھا وکما شاء ربّنا وعلٰی مایشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ بحر العلوم نے شیہ ۱۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کہ سرکانے سے وتر میں تخلخل ہوکہ خود بڑھ جائے، یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رَد کیا کہ تمھارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزا سے بڑھتی ہے یہاں وتر میں کون سا جزء بڑھا، اور اگر جزء خود ہی بڑا ہوجائے تو جزء کب رہا خط ہوگیا۔

اقول یہ رَد وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے **اوّلاً** متکلمین نے یہ کہا کہ انضمام اجزا سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیاً بعد تخلخل جزء نہ رہا تو اس کا جزء رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالباً اسی لئے اخیر میں فرما دیا فافھم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالٰی اسے راستا ورود نہیں کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربّنا وھو اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور

marfat.com

بکل شیٔ علیم وعلیٰ سیّدنا محمد و
اٰله وصحبه الصلٰوة والتسلیم
اٰمین ۔ والحمد للّٰه رب العٰلمین ۔

وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور ہمارے آقا،
آپ کی آل اور اصحاب پر درود وسلام ہو،
آمین ۔ اور سب تعریفیں اللّٰہ کے لئے ہیں جو
پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔(ت)

marfat.com

مناظرہ و ردِّ بدمذہباں

مسئلہ ۳۳ از فقیر محمد مہدی حسن قادری مبارکی ۱۹ رمضان ۱۳۳۶ھ

اس طرف دیوبندیوں کے امام درباطن بلکہ بعض مقام پر کھلے بند مولوی محمد علی کانپوری سابق ناظم ہیں جو ظاہراً صوفی کہلاتے ہیں ایک شخص صاحبِ دل پیرِ طریقت کا مرید تھا دیوبندیوں یعنی ناظم صاحب کی ذریات نے ان کے پیر کو فاتحہ قیام کی وجہ سے بدعتی بنا کر دوبارہ بیعت مولوی محمد علی سے کرا دیا مگر جب آپ حضرات کے نام لیواؤں نے اس مرید کو سمجھایا کہ دوبارہ مرید ہونا پیر طریقت سے پھر جانا گناہ ہے، اس پر اُس نے اوّل پیر کے پاس جا کر توبہ کی تو دیوبندیوں اور ناظم صاحب کی ذریات نے یہ فساد مچایا کہ اب وہ مرید مسلمان نہ رہا کیونکہ محمد علی کے ایسے شخص سے مرید ہو کر پھر پیرِ اوّل کے پاس چلا گیا' تو درحقیقت کیا ہے؟ مکرر یہ کہ مولوی محمد علی سابق ناظمِ ندوہ کس عقیدہ کے بزرگ ہیں؟ حضور جواب جلد مرحمت فرمائیں' والسلام۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیمؕ۔ نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریمؕ

پیر طریقت جامع شرائط صحت بیعت سے بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے اور شرعاً معصیت کہ بلاوجہ ایذاء و احتقار مسلم ہے، اور وہ دونوں حرام۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

فمن نکث فانما ینکث علٰی نفسہ۔[1]

توجس نے عہد توڑا اس نے اپنے بُرے عہد کو توڑا۔ (ت)

اور فرماتا ہے:

والذین یؤذون المؤمنین والمؤمنٰت بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بھتانا واثما مبینا۔[2]

اور جو ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بے کئے ستاتے ہیں انھوں نے بہتان اور کھلا گناہ اپنے سر لیا۔ (ت)

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من اٰذی مسلما فقد اٰذانی ومن اٰذانی فقد اٰذی اللہ۔ رواہ الطبرانی[3] فی الاوسط عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند حسن۔

جس نے کسی مسلمان کو تکلیف پہنچائی اس نے مجھے تکلیف پہنچائی، اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو تکلیف پہنچائی۔ اس کو طبرانی نے اوسط میں حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ حسن روایت کیا۔ (ت)

خصوصًا اس بنا پر پھرنا کہ پیر قیام و فاتحہ کرتے ہیں یہ نری معصیت ہی نہیں بلکہ یہ پھرنا بربنائے قبول شیطنت وہابیہ خبیثہ ہے تو اس پھرنے والے کے دین کی بھی خیر نہ تھی، اس پر فرض تھا کہ اس پھرنے سے پھرے اور وہ جدید بیعت جو بربنائے اثر وہابیت ہے فسخ کرے۔ وہ کہ تائب ہوا اور ارتداد طریقت و معصیت ضلالت سے باز آیا بہت اچھا فعل، مستحسن بوجہ اول اور فرض بوجہ دوم بجالایا اس پر جو لوگ یہ دند مچاتے ہیں کہ وہ مسلمان نہ رہا جھوٹے کذاب ہیں اور بلاوجہ مسلمان کی تکفیر کرتے ہیں وہ خود اپنے اسلام کی خیر منائیں اگر وہابی یا اُن کے رفیق نہیں ورنہ وہابیہ اور ان کے رفقا و امثالہم خود ہی اسلام سے خارج ہیں ہاں جو بہمہ وجوہ مسلمان ہو اسے تکفیر مسلم سے خوف لازم ہے اور ایسی جگہ فقہ اس پر تجدیدِ اسلام و تجدیدِ نکاح کی حاکم۔ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں: فقد باء بہا

---

[1] القرآن الکریم ۴۸/ ۱۰

[2] " " ۳۳/ ۵۸

[3] المعجم الاوسط حدیث ۳۶۳۲ مکتبۃ المعارف ریاض ۴/ ۳۷۳

marfat.com

احدھما[1] (بے شک ان دونوں میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹا۔ت) اور اس بارے میں اقوالِ فقہائے کرام کی تفصیل وتحقیق ہماری کتاب الکوکبۃ الشھابیہ اور النھی الاکید و فتاوٰی رضویہ میں ہے۔

رہا سوال دوم یعنی سابق ناظم ندوہ کے عقیدے سے استفسار ایام نظامت میں ان صاحب کے اقوال ضلال اور حمایت کفار و تعظیم مرتدین و بدخواہی اسلام ومسلمین واضح وآشکار اور حرمین شریفین کے مبارک فتوٰی مسمّٰی بہ فتاوی الحرمین برجف ندوۃ المین[1] سے طشت ازبام ہوچکے تھے اب بحکم الذنب یجر الذنب[2] والمرء مع من احب[3] (گناہ گناہ کو کھینچتا ہے اور ہر شخص اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا۔ت) دیوبندیوں سے ان کا اتحاد مسموع ہوا بلکہ دیوبندیوں کے ساتھ علمائے اہلسنّت کے مقابلہ پر آنا اور حسبِ عادت "ضعف الطالب والمطلوب" مولٰی ومشیر سب کا فرار فرمانا یہ اگر ہے تو چیز دیگر ہے اور اس کا امتحان بفضلہٖ تعالٰی علمائے کرام حرمین شریفین کے دوسرے فتاوٰی مبارکہ مسمّٰی بہ حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین نے بہت آسان کردیا یہ فتوٰی پیش کیجئے جو صاحب بکشادہ پیشانی ارشاد علمائے حرمین شریفین کو کہ عین اصل اصول ایمان کے بارے میں ہے اور جس کا خلاف کفر ہے قبول کریں فبہا ورنہ خود ہی کھل جائیگا کہ متہم ہیں اور پھر وہی فتوائے مبارکہ حرمین طیبین بتادے گا کہ:

من شك فی کفرہ فقد کفر[4] — جس نے اس کے کفر میں شک کیا خود کافر ہوگیا۔(ت)

یعنی گنگوہی وتھانوی وامثالہما واذنابہما کے اُن کفروں پر مطلع ہوکر جو اُن کے کفر میں شک کرے خود کافر ہے لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الادب باب من اکفر اخاہ بغیر تاویل الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۹۰۱
صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من قال لاخیہ الخ " " ۱/ ۵۷

[2]

[3] صحیح البخاری کتاب الادب باب علامۃ الحب فی اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۹۱۱
صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ والادب باب المرء مع من احب " " ۲/ ۳۳۲

[4] حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین مطبع اہلسنت وجماعت بریلی ص ۹۴

marfat.com

یہ ہے وہ امرِ حق کہ بعد سوال حفظ دین عوام اہل اسلام کے لئے جس کا اظہار ہم پر فرض تھا جس کا عہد ہم سے قرآنِ عظیم و حدیثِ نبی کریم علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والتسلیم نے لیا ورنہ ناظم صاحب ہمارے قدیم عنایت فرما ہیں اور دین و مذہب سے جدا کر کے ہم انھیں ایک معقول آدمی جانتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

marfat.com

رسالہ

النیر الشہابی علیٰ تدلیس الوہابی

۱۳۰۹ھ

(روشن آگ کا شعلہ وہابی کی تدلیس پر)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۳۴ از غازی پور مرسلہ جہانگیر خاں ۱۵ صفر ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید دو چار کتابیں اردو کی دیکھ کر چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرتا ہے اور اپنے اوپر ائمہ اربعہ سے ایک کی تقلید واجب نہیں جانتا، اس کو عمرو نے کہا کہ تو لامذہب ہے جو ایسا کرتا ہے کیونکہ تجھ کو بالکل احادیث متواترہ و مشہورہ و آحاد و عزیز و غریب و صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و متروک و منقطع و موضوع وغیرہ کی شناخت نہیں ہے کہ کس کو کہتے ہیں حالانکہ بڑے بڑے علماء اس وقت اپنے اوپر تقلید واحد کی واجب سمجھتے ہیں اور اُن کو بغیر تقلید کے چارہ نہیں تو تُو ایک بے علم آدمی ہے جو عالموں کی خاکِ پا کے برابر نہیں ہے نہ معلوم اپنے تئیں تو کیا سمجھتا ہے جو ایسا کرتا ہے" اس کے جواب میں اُس نے اس کو رافضی و خارجی و شیعہ وغیرہ بنایا بلکہ بہت سے کلمات سخت سست بھی کہے حالانکہ لامذہب کہنے سے اس کی یہ غرض نہ تھی کہ تو خارج از اسلام ہے بلکہ یہ غرض تھی کہ ان چاروں مذہبوں میں سے تمہارا کوئی مذہب نہیں ہے"

marfat.com

اور اُس کی غرض شیعہ و رافضی بنانے سے یہ تھی کہ تو ایک امام کی تقلید کرتا ہے جیسے رافضی تین خلیفوں کو نہیں مانتے، اور دوسرے یہ کہ ایک امام کی تقلید کرنے سے بخوبی عمل کل دین محمدی پر نہیں ہوسکتا اور چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرنے میں کل دین محمدی پر بخوبی عمل ہوسکتا ہے، آیا ان دونوں سے کس نے حق کہا اور کس نے غیر حق؟ اور حکم شرع کا ان دونوں کے واسطے کیا ہے جو ایک دوسرے کو سخت کلامی سے پیش آئے؟ امید کہ ساتھ مہر عالی کے مزین فرما کر ارشاد فرمائیں۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت) فقط۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ذی الجلالۃ والصلوٰۃ والسلام علٰی صاحب الرسالۃ الذی لا تجتمع امتہ علی الضلالۃ وعلٰی اٰلہ وصحبہ ومجتہدی ملتہ اولی الایدی والابصار والنبالۃ۔

تمام تعریفیں جلالت والے اللہ تعالٰی کے لئے ہیں اور درود وسلام ہو صاحب رسالت پر جس کی امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی اور آپ کی آل، آپ کے صحابہ اور آپ کی امت کے مجتہدین کرام پر جو قوت وبصیرت اور شرافت والے ہیں۔ (ت)

اللّٰھم ھدایۃ الحق والصواب (اے اللہ! حق و درستگی کی ہدایت عطا فرما۔ت) مسئلہ تقلید کی تحقیق وتفصیل کو دفتر طویل درکار۔ فقیر غفر اللہ تعالٰی لہ نے اپنے رسالہ النھی الاکید عن الصلاۃ وراء عدی التقلید[1] اور فتاوائے مندرجہ البارقۃ الشارقۃ علٰی مارقۃ المشارقۃ جلد یازدہم فتاوائے فقیر مسمّٰی بہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ میں قدرے کلمات وافیہ ذکر کئے یہاں بقدر ضرورت صرف اُس مقدار پر کہ بطلان کید زید ظاہر کرے اکتفا ہوتا ہے۔ اس کا قول دو امر پر مشتمل،

اوّل بکمال زبان درازی مقلدان حضرات ائمہ کرام علیہم الرضوان من الملک العلام کو معاذ اللہ رافضی خارجی بنانا۔

---

[1] رسالہ النھی الاکید عن الصلاۃ وراء عدی التقلید فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور، کی جلد ششم کے صفحہ ۶۴۷ پر مرقوم ہے۔

marfat.com

دوم وہ تلبیس عجیب و تدلیس غریب کہ ترکِ تقلید میں تمام دین محمدی صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم پر عمل کرنا ہے۔

امر اوّل کی نسبت ان کے امام الطائفہ کے علماً ونسباً دادا اور بیعۃً پردادا یعنی شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی گواہی کافی، وہ رسالہ انصاف میں انصاف کرتے ہیں ؛

بعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علیٰ مذہب مجتہد لعینہ وکان ھذا ھو الواجب فی ذٰلک زمان[1]

یعنی دوصدی کے بعد خاص ایک مجتہد کا مذہب اختیار کرنا اہلِ اسلام میں شائع ہوا، کم کوئی شخص تھا جو ایک امامِ معیّن کے مذہب پر اعتماد نہ کرتا ہو، اور اس وقت یہی واجب ہوا۔

اُسی میں لکھتے ہیں ؛

و بالجملۃ فالتمذہب للمجتہدین سر الہمہ اللہ تعالی العلماء و جمعہم علیہ من حیث یشعرون او لا یشعرون[2]

یعنی خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایک مذہب کا اختیار کرلینا ایک راز ہے کہ حق سبحانہٗ وتعالےٰ نے علماء کے قلوب میں القاء فرمایا اور انھیں اس پر جمع کردیا چاہے اس راز کو سمجھ کر اس پر متفق ہوئے ہوں یا بے جانے۔

زید بے قید دیکھے کہ اُس نے بشہادت شاہ ولی اللہ صاحب گیارہ۱۱سو برس سے زائد کے ائمہ و علماء و مشائخ و اولیاء، عامہ اہلسنّت وجماعت کو معاذ اللہ رافضی و خارجی بنایا اور اللہ عزوجل کے سرِّ جلیل و الہام جمیل کو جس پر اس نے اپنی حکمتِ بالغہ کے مطابق علمائے امت کو مجتمع و متفق فرمایا ضلالت و گمراہی ٹھہرایا۔ علامہ سیّد احمد مصری طحطاوی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ حاشیہ دُرِّ مختار میں ناقل ؛

ھٰذہ الطائفۃ الناجیۃ، قد اجتمعت الیوم فی مذاہب اربعۃ وھم الحنفیون و المالکیون و الشافعیون والحنبلیون رحمہم اللہ تعالیٰ ومن

یعنی اہلِ سنّت کا گروہ ناجی اب چار مذہب میں مجتمع ہے حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی۔ اللہ تعالیٰ ان سب پر رحمت فرمائے۔ اب جو ان چار سے

---

[1] الانصاف باب حکایۃ حال الناس قبل المائۃ الرابعۃ — الحقیقۃ استنبول ترکی ص ۱۹

[2] ایضاً ص ۲۰

marfat.com

کان خارجًا عن ھذہ الاربعۃ فی ھذا الزمان　　　　باہر ہے بدعتی جہنمی ہے۔
فھو من اھل البدعۃ والنار[1]

واقعی ان حضرات نے اس ارشاد علماء کا خوب ہی جواب ترکی بترکی دیا یعنی علمائے اہلسنت ہمیں بدعتی ناری بتاتے ہیں ہم گیارہ۱۱۰۰ سو برس تک کے ان کے اکابر و ائمہ کو رافضی و خارجی بنائیں گے

ع　　　که تو ہم درمیان ما تلخی

(کہ تو بھی ہمارے درمیان تلخ ہے۔ت)

مولٰی تعالٰی ہدایت بخشے، آمین!

مگر پھر بھی زید بیچارے نے بہت تنزّل کیا کہ صرف رفض و خروج پر قانع رہا اس کے پیشوا تو کافر و مشرک تک کہتے ہیں۔

وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون[2]　　　اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔(ت)

یہ ناپاک ترکہ اُسی بے باک اخبث امام اول دین مستحدث یعنی ابن عبدالوہاب نجدی علیہ ما علیہ کا ہے کہ اپنے موافقان ناخردمند نفرے چند بے قید و بند آزادی پسند کے سوا تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر ومشرک کہتا، اور خود اپنے باپ، دادا، اساتذہ، مشائخ کو بھی صراحۃً کافر کہہ کر پوری سعادت مندی ظاہر کرتا، اور نہ صرف انھیں پر قانع ہوتا بلکہ آج سے آٹھ سو برس تک کے تمام علماء واولیاء سائر امت مرحومہ کو (خاک بدہانِ ناپاک) صاف صاف کافر بتاتا اور جو شخص اُس کے جال میں پھنس کر اُسکے دست شیطان پرست پر بیعت کرتا اُس سے آج تک اُس کے اور اُس کے ماں باپ اور اکابر علمائے سلف نام بنام سب کے کفر پر اقرار لیتا، اور اگرچہ بظاہر ادعائے حنبلیت رکھتا مگر مذاہب ائمہ کو مطلقاً باطل جانتا اور سب پر طعن کرتا اور اپنے اتباع ہر کندہ ناتراشیدہ کو مجتہد بننے کا حکم دیتا۔ یہ دو چار حرف اردو کے پڑھ کر استر بے لگام و اشتر بے مہار ہو جانا بھی اُسی خرِ نامشخص کی تعلیم ہے،

خاتمۃ المحققین مولٰینا امین الملّۃ والدین سیدی محمد بن عابدین شامی قدس سرہ السامی ردالمحتار علی الدرالمختار کی جلد ثالث کتاب الجہاد باب البغاۃ میں زیر بیان خوارج فرماتے ہیں،

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار　کتاب الذبائح　المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ　۴/ ۱۵۳
[2] القرآن الکریم　۲۶/ ۲۲۷

marfat.com

كما وقع في زماننا في اتباع عبدالوهاب الذين خرجوا من نجد وتغلبوا على الحرمين وكانوا ينتحلون مذهب الحنابلة لكنهم اعتقدوا انهم هم المسلمون وان من خالف اعتقادهم مشركون واستباحوا بذلك قتل اهل السنة وقتل علمائهم حتى كسر الله تعالٰی شوکتھم وخرب بلادهم وظفر بهم عساكر المسلمين عام ثلث وثلثين و مائتين والف[1]

والحمد لله رب العٰلمین ، وقیل بُعدًا للقوم الظّٰلمین[2]

یعنی خارجی ایسے ہوتے ہیں جیسا ہمارے زمانے میں پیروانِ عبدالوہاب سے واقع ہوا جنھوں نے نجد سے خروج کرکے حرمین محترمین پر تغلب کیا اور وہ اپنے آپ کو کہتے تو حنبلی تھے مگر اُن کا عقیدہ یہ تھا کہ مسلمان بس وہی ہیں اور جو اُن کے مذہب پر نہیں وہ سب مشرک ہیں اس وجہ سے اُنھوں نے اہلسنت کا قتل اور ان کے علماء کا شہید کرنا مباح ٹھہرا لیا، یہاں تک کہ اللہ تعالٰی نے اُن کی شوکت توڑ دی اور انکے شہر ویران کئے اور لشکرِ مسلمین کو اُن پر فتح بخشی ۱۲۳۳ھ میں (ت) اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ (ت)

امام العلماء سید سند شیخ الاسلام بالبلد الحرام سیدی احمد زین دحلان مکی قدس سرہ الملکی نے اپنی کتاب مستطاب دررِ سنیہ میں اس طائفہ بے باک اور اس کے امام سفّاک کے اعمال کا حال عقائد کا ضلال خاتمہ کا وبال قدرے مفصل تحریر فرمایا اور بیس ۲۰ حدیثوں میں حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اور حضرت امیرالمومنین امام المتقین سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ و حضرت امیرالمومنین مولی المسلمین سیدنا علی مرتضٰی کرم اللہ تعالٰی وجہہ الکریم کا اس طائفہ تالفہ کے ظہورِ پُرشرور کی طرف ایماء و اشعار فرمانا بتایا اُن بعض حدیثوں اور اُن سے زائد کی تفصیل فقیر کے رسالہ النہی الاکید میں مذکور، یہاں اس کتاب مستطاب ہادی صواب سے چند حرف اس مقام کے متعلق نقل کرنا منظور۔

قال رضی اللہ تعالٰی عنہ هٰؤلاء القوم لا یعتقدون

شیخ سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ یہ گروہ وہابیہ اپنے

---

[1] ردالمحتار کتاب الجہاد باب البغاۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۰۹

[2] القرآن الکریم ۱۱/ ۴۴

موحدا الا من تبعهم كان محمد بن
عبد الوهاب ابتدع هذه البدعة،
وكان اخوه الشيخ سليمٰن من اهل العلم
فكان ينكر عليه انكارا شديدا في كل
يفعله اويامر به فقال له يوما كم اركان
الاسلام؟ قال خمسة. قال انت جعلتها
ستة، السادس من لم يتبعك فليس بمسلم،
هذا عندك ركن سادس للاسلام. وقال
رجل اٰخر يوما كم يعتق الله كل ليلة في
رمضان؟ قال مائة الف، وفي اٰخر ليلة
يعتق مثل ما اعتق في الشهر كله؟ فقال
له لو يبلغ من اتبعك عشر عشر ما ذكرت
فمن هٰؤلاء المسلمون الذين يعتقهم الله
وقد حصرت المسلمين فيك وفيمن اتبعك
فبهت الذي كفر، فقال له
رجل اٰخر هٰذا الدين الذي
جئت به متصل ام منفصل
فقال حتى مشايخي ومشايخهم
الى ستمائة سنة كلهم
مشركون فقال الرجل اذن
دينك منفصل لا متصل فعمن
اخذته قال وحي الهام كالخضر
ومن مقابحه انه قتل
رجلا اعمى كان مؤذنا صالحا ذا صوت
حسن نهاه عن الصلوٰة على النبي صلى الله

پیرووں کے سوا کسی کو موحد نہیں جانتے، محمد
بن عبد الوہاب نے یہ نیا مذہب نکالا اس کے
بھائی شیخ سلیمٰن رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہ اہلِ علم سے
تھے اُس پر ہر فعل و قول میں سخت انکار فرماتے
ایک دن اُس سے کہا اسلام کے رُکن کے ہیں؟
بولا: پانچ۔ فرمایا: تُو نے چھ کر دیئے چھٹا یہ کہ جو
تیری پیروی نہ کرے وہ مسلمان نہیں، یہ تیرے
نزدیک اسلام کا رُکن ششم ہے۔ اور ایک صاحب
نے اس سے پوچھا: اللہ تعالیٰ رمضان شریف میں
کتنے بندے ہر رات آزاد فرماتا ہے؟ بولا: ایک لاکھ
اور پچھلی شب اتنے کہ سارے مہینے میں آزاد
فرمائے تھے۔ اُن صاحب نے کہا: تیرے پیرو تو
اس کے سوویں حصہ کو بھی نہ پہنچے وہ کون مسلمان
ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ رمضان میں آزاد فرماتا ہے،
تیرے نزدیک تو بس تُو اور تیرے پیرو ہی مسلمان
ہیں۔ اس کے جواب میں حیران ہو کر رہ گیا کافر۔
اور ایک شخص نے اس سے کہا یہ دین کہ تُو لایا
نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے متصل ہے یا
منفصل؟ بولا: خود میرے اساتذہ اور ان کے
اساتذہ چھ سو برس تک سب مشرک تھے۔ کہا:
تو تیرا دین منفصل ہوا متصل تو نہ ہوا، پھر تُو نے
کس سے سیکھا؟ بولا: مجھے خضر کی طرح الہامی وحی
ہوئی۔ اور اس کی خباثتوں سے ایک یہ ہے کہ
ایک نابینا متقی خوش آواز مؤذن کو منع کیا کہ منارہ
پر اذان کے بعد صلوٰۃ نہ پڑھا کر، انھوں نے نہ مانا اور

marfat.com

تعالیٰ علیه وسلم فامر بقتله فقتل
ثم قال ان الربابة فی بیت
الخاطئة یعنی الزانیة اقل اثما ممن
ینادی بالصلوٰة علی النبی (صلی الله تعالیٰ
علیه وسلم) فی المنائر، وکان یمنع
اتباعه من مطالعة کتب الفقه
واحرق کثیرا منها واذن لکل من اتبعه
ان یفسر القران بحسب فهمه حتی
همج الهمج من اتباعه فکان کل واحد
منهم یفعل ذٰلك ولو کان لا یحفظ القراٰن
ولا شیئًا منه فیقول الذی لا یقرؤ منهم
لاخر یقرؤا قرأ علی حتی افسرلك فاذا
قرأ علیه یفسره له برایه وامرهم
ان یعملوا ویحکموا بما یفهمونه
وجعل ذٰلك مقدما علی
کتب العلم ونصوص العلماء
وکان یقول فی کثیر من
اقوال الائمة الاربعة لیست بشیٔ
وتارة یتستر ویقول ان
الائمة علی حق ویقدح فی اتباعهم
من العلماء الذین الفوا فی
المذهب الاربعة وحرروها ویقول انهم
ضلوا واضلوا وتارة یقول ان الشریعة
واحدة فما لهؤلاء جعلوها مذاهب
اربعة هذا کتاب الله وسنة رسوله

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر صلوٰۃ پڑھی، اس
نے ان کے قتل کا حکم دے کر شہید کرا دیا کہ رنڈی
کی چھوکری اُس کے گھر ستار بجانے والی اتنی گنہگار
نہیں جتنا منارہ پر بآواز بلند نبی (صلے اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم) پر درود بھیجنے والا۔ اور اپنے پیروؤں
کو کتبِ فقہ دیکھنے سے منع کرتا، فقہ کی بہت سی
کتابیں جلا دیں اور انھیں اجازت دی کہ ہر شخص
اپنی سمجھ کے موافق قرآن کے معنی گھڑ لیا کرے یہاں تک
کہ کمینہ سا کمینہ کودن سا کودن اُس کے پیروؤں کا
تو ان میں ہر شخص ایسا ہی کرتا اگرچہ قرآن عظیم کی ایک
آیت بھی نہ یاد ہوتی، جو محض ناخواندہ تھا وہ پڑھے
ہوئے سے کہتا کہ تو مجھے پڑھ کر سُنا میں اسکی تفسیر
بیان کروں، وہ پڑھتا اور یہ معنی گھڑتا۔ پھر انھیں
تفسیر ہی کرنے کی اجازت نہ دی بلکہ اُس کے ساتھ
یہ بھی حکم کیا کہ قرآن کے جو معنی تمھاری اپنی اٹکل میں
آئیں اُنھیں پر عمل کرو اور انھیں پر مقدمات میں حکم
دو اور انھیں کتابوں کے حکم اور اماموں کے ارشاد سے
مقدم سمجھو۔ ائمہ اربعہ کے بہت سے اقوال کو محض
ہیچ و پوچ بتاتا اور کبھی تقیہ کر جاتا اور کہتا کہ امام تو
حق پر تھے مگر یہ علماء جو ان کے مقلد تھے اور چاروں
مذہب میں کتابیں تصنیف کر گئے اور ان مذاہب
کی تحقیق و تلخیص کر گزرے یہ سب گمراہ تھے اور
اوروں کو گمراہ کر گئے، اور کبھی کہتا شریعت تو
ایک ہے ان فقہاء کو کیا ہوا کہ اس کے چار
مذہب کر دیئے یہ قرآن و حدیث موجود ہیں ہم تو

marfat.com

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تعمل الا
بہما کان ابتداء ظہور امرہ فی الشرق
سنہ ۱۱۴۳ھ، وھی فتنۃ من اعظم
الفتن کانوا اذا اراد احد ان یتبعھم علیٰ
دینھم طوعاً او کرھاً یامرونہ بالاتیان
بالشھادتین اولاً ثم یقولون لہ اشھد
علیٰ نفسک ان کنت کافرا واشھد علیٰ
والدیک انھما ماتا کافرین واشھد
علیٰ فلان وفلان ویسمون لہ جماعۃ من اکابر
العلماء الماضین فان شھدوا بذلک
قبلوھم والا امروا بقتلھم وکانوا یصرحون
بتکفیر الامۃ من منذ ستمائۃ سنۃ، واول
من صرح بذلک محمد بن عبد الوھاب
فتبعوہ فی ذلک، وکان یطعن فی مذاھب
الائمۃ واقوال العلماء ویدعی الانتساب
الیٰ مذھب الامام احمد رضی اللہ تعالیٰ
عنہ کذبا وتسترا وزورا والامام احمد
بریٔ منہ واعجب من ذلک انہ کان یکتب الیٰ
عمالہ الذین ھم من اجھل الجاھلین اجتھدوا
بحسب فھمکم ولا تلتفتوا لھذہ الکتب
فان فیھا الحق والباطل
وکان اصحابہ لا یتخذون
مذھباً من المذاھب بل یجتھدون کما
امرھم ویتسترون ظاھرا بمذھب الامام
احمد ویلبسون بذلک علی العامۃ، فانذب

انھیں پر عمل کریں گے، مشرق میں اس کے مذہب
جدید ۱۱۴۳ھ سے ظہور کیا اور یہ فتنہ عظیم فتنوں
سے ہوا، جب کوئی شخص خوشی سے خواہ جبراً
وہابیوں کے مذہب میں آنا چاہتا اس سے پہلے
کلمہ پڑھواتے پھر کہتے خود اپنے اوپر گواہی دے
کہ اب تک تو کافر تھا اور اپنے ماں باپ پر
گواہی دے کہ وہ کافر مرے اور اکابر ائمہ سلف
سے ایک جماعت کے نام لے کر کہتے ان پر گواہی
دے کہ یہ سب کافر تھے، پھر اگر اس نے گواہیاں
دے لیں جب تو مقبول ورنہ مقتول۔ اگر ذرا
انکار کیا مروا ڈالتے اور صاف کہتے کہ چھ سو برس
سے ساری امت کافر ہے۔ اول اس کی تصریح
اُسی ابن عبدالوہاب نے کی پھر سارے وہابی
یہی کہنے لگے، وہ ائمہ کے مذہب اور علماء کے
اقوال پر طعن کرتا اور براہِ تقیہ جھوٹ فریب سے
حنبلی ہونے کا ادعا رکھتا حالانکہ امام احمد بن حنبل
رضی اللہ تعالیٰ عنہ اُس سے بَری و بیزار ہیں اور
اس سے عجیب تر یہ کہ اس کے نائب جو ہر جاہل
سے بدتر جاہل ہوتے اُنھیں لکھ بھیجتا کہ اپنی سمجھ
کے موافق اجتہاد کرو اور ان کتابوں کی طرف منہ
پھیر کر نہ دیکھو کہ ان میں حق و باطل سب کچھ ہے
اُس کے ساتھی لامذہب تھے، اس کے کہنے
کے مطابق آپ مجتہد بنتے اور بظاہر جاہلوں کے
دھوکا دینے کو مذہب امام احمد کی ڈھال رکھتے۔
یہ چال ڈھال دیکھ کر مشرق و مغرب کے علمائے جمیع

marfat.com

للرد عليه علماء المشرق والمغرب من جميع المذاهب ومن منكراته منع الناس من قراءة مولد النبي صلى الله تعالیٰ علیه وسلم ومن الصلوٰة على النبي صلى الله تعالیٰ علیه وسلم في المنائر بعد الاذان، ومنع الدعاء بعد الصلوٰة وكان يصرح بتكفير المتوسل بالانبياء والاولياء وينكر علم الفقه ويقول ان ذلك بدعة[1] ملتقطاً۔

مذاہب اُس کے رَد پر کمر بستہ ہوئے۔ اس کی بری باتوں سے یہ بھی ہے کہ حضور پر نور سید عالم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے میلاد شریف پڑھنے اور اذان کے بعد مناروں پر حضور والا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر صلوٰۃ بھیجنے اور نماز کے بعد دُعا مانگنے کو ناجائز بتایا اور انبیاء و اولیاء سے توسل کرنیوالوں کو صراحۃً کافر کہتا اور علم فقہ سے انکار رکھتا اور اسے بدعت کہا کرتا انتہی ملتقطا

مسلمان دیکھیں کہ بعینہ یہی عقیدے ان ہندی وہابیوں کے ہیں پھر ان کے ہندی امام نے اسی نجدی امام کی کتاب التوحید صغیر سے سیکھ کر کفر مسلمین پر وہ چمکتی دلیل لکھی کہ صاف صاف خود اپنے اور اپنے ہم مشربوں سب کے کفر پر مُہر کردی یعنی حدیث صحیح مسلم "لا یذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزّٰى (الیٰ قوله صلى الله تعالیٰ علیه وسلم) يبعث الله ريحا طيبة فتوفى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فيبقى من لاخير فيه فيرجعون الى دين ابائهم[2]۔ مشکوٰۃ کے باب لا تقوم الساعۃ الا علی شرار الناس سے نقل کرکے بے دھڑک زمانۂ موجودہ پر جمادی جس میں حضور پُر نور سیّد عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زمانہ فنا نہ ہوگا جب تک لات وعزّٰی کی پھر پرستش نہ ہو، اور وہ یوں ہوگی کہ اللہ تعالیٰ ایک پاکیزہ ہوا بھیجےگا جو ساری دنیا سے مسلمانوں کو اٹھالے گی، جس کے دل میں رائی کے دانے برابر ایمان ہوگا انتقال کرےگا جب زمین میں نرے کافرہ جائیں گے پھر بتوں کی پرستش جاری ہوجائے گی۔

اس حدیث کو (اسمٰعیل دہلوی نے) نقل کرکے صاف لکھ دیا: "سو پیغمبر خدا کے فرمانے کے

---

[1] الدرر السنیہ   المکتبۃ الحقیقیۃ استنبول ترکی   ص ۴۹ تا ۵۳

[2] مشکوٰۃ المصابیح کتاب الفتن باب لاتقوم الساعۃ الاعلی الشرار الناس قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۸۱

موافق ہوا[1] انا للہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ ہی کا مال ہیں اور اسی کی طرف ہم نے لوٹنا ہے۔ ت)

بدخواس کو اتنا نہ سوجھا کہ اگر وہ یہی زمانہ ہے جس کی اس حدیث میں خبر ہے تو واجب کہ رُوئے زمین پر مسلمان کا نام ونشان نہ رہا، بھلے مانس اب تُو اور تیرے ساتھی نجد وہند کے سارے وہابی گرفتارِ خرابی کہاں بچ کر جاتے ہیں، کیا تمھارا طائفہ کہیں دُنیا کے پردے سے کہیں الگ بستا ہے، تم سب بدتر سے بدتر کافروں میں ہوئے جن کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان نہیں اور دینِ کفار کی طرف پھر کر بتوں کی پوجا میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ سچ آیا حدیث مصطفےٰ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد کہ حبك الشئ یعمی و یصم[2] کسی شے سے تیری محبت تجھے اندھا اور بہرا کردیتی ہے۔ (ت)

شرک کی محبت نے اس کفردوست کو ایسا اندھا بہرا کردیا کہ خود اپنے کفر کا اقرار کربیٹھا مطلب تو یہ ہے کہ کسی طرح تمام مسلمان معاذ اللہ مشرک ٹھہریں اگرچہ پرائے شگون کو اپنا ہی چہرہ ہموار سہی۔

کذٰلك یطبع اللہ علٰی کل قلب متکبر جبار[3] اللہ تعالٰی یونہی مہر کردیتا ہے متکبر سرکش کے سارے دل پر۔ (ت)

وہابی صاحبو! اپنے پیشواؤں کی تصریحیں دیکھتے جاؤ صدہا سال کے علماء و اولیاء و مقبولانِ خدا کو رافضی خارجی کہتے شرماؤ اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھو کہ تم بزورِ زبان و بہتان دوسروں پر تبرا بھیجتے ہو مگر ہند و نجد کے سارے وہابی اپنے ہندی و نجدی اماموں کی تصریح اور وہ دونوں امام مغویِ عوام خود اپنے اقراراتِ صریح سے کافرِ بے ایمان مشرک بت پرست شرابِ کفر سے مخمور و بدمست ہیں؛ اقرارِ مرد آزارِ مرد، چاہ کن راچاہ درپیش (مرد کا اقرار مرد کا آزار ہے، کنواں کھودنے والا خود کنوئیں میں گرتا ہے۔ ت) آسمان کا تھوکا حلق میں آیا، تف برماہ بر رُوئے خویش (چاند پر تھوکنے والا اپنے چہرے پر تھوکتا ہے۔ ت)

---

[1] تقویۃ الایمان الفصل الرابع مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۳۰

[2] سُنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الھوٰی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۴۳
مسند احمد بن حنبل مرویات ابی الدرداء ۵/ ۱۹۴ و کنز العمال حدیث ۴۴۱۰۴ ۱۶/ ۱۱۵

[3] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

marfat.com

کذٰلک العذاب ولعذاب الاٰخرۃ اکبر، لو کانوا یعلمون[1]۔ مار ایسی ہی ہوتی ہے اور بیشک آخرت کی مار سب سے بڑی ہے۔ کیا اچھا تھا اگر وہ جانتے۔ (ت)

اور یہیں سے ظاہر کہ لقب رافضی وخارجی کے مستحق بھی یہی حضرات ہیں کہ چاروں ائمہ کرام اور ان کے سب مقلدین سے تبری کرتے اور تصریحًا وتلویحًا سب پر تبرا بھیجتے ہیں بخلاف اہلسنت کہ سب کو امام اہلسنت جانتے اور سب کی جناب میں عقیدت رکھتے سب کے مقلدوں کو رشد و ہدایت پر مانتے ہیں۔ طرفہ یہ کہ زید بیچارہ رافضیوں پر تین خلفا کے نہ ماننے کا الزام رکھتا ہے حالانکہ اس کا امام مذہب خود حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والثناء کو ماننا بھی حرام و شرک بتاتا ہے اپنی کتاب تفویۃ ایمان جہال خراب میں صاف لکھتا ہے کہ:

"اللہ کے سوا کسی کو نہ مان"[2]۔

اسی میں کہتا ہے:

"سب سے اللہ صاحب نے قول و قرار لیا کہ کسی کو میرے سوا نہ مانیو"[3]۔

نے فروعت محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیرے فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہیے۔ ت)

جل جلالہٗ وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

امرِ دوم کہ چاروں ائمہ کے مسائل لیتے ہیں کل دین محمدی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر بخوبی عمل ہوسکتا ہے اور ایک کی تقلید میں ناممکن، یہ وہ پوچ دھوکا ضعیف کید ہے کہ نرے ناخواندہ بیچاروں کو سُنا کر بہکالیں مگر جب کسی ادنٰی طالب علم یا صحبت یافتہ ذی فہم کے سامنے کہیں تو خود ہی کان ضعیفا[4] (شیطان کا داؤ کمزور ہے۔ ت) ماننا پڑے اس مغلطہ فاحشہ کا حاصل جیسا کہ ان کے خواص و عوام کے زبان زد ہے یہ کہ چاروں مذہب حق ہیں اور سب دین متین کی شاخیں

---

[1] القرآن الکریم ۶۸/ ۳۳

[2] تقویۃ الایمان الفصل الاول مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۱۲

[3] " " " " " " " " " "

[4] القرآن الکریم ۴/ ۷۶

marfat.com

تو ایک ہی تقلید سے گویا چہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کبھی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہو جائے گا۔

اقول اولاً یہ اُس مدہوش کا جنونی خیال ہے جسے دربار شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ اُن کا ہر گروہ ایک راہ پر ہولیا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے بیجا حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کر لیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو! ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نے نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تننا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑا جنوبی کو دوڑا پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہولیا اُدھر سے پلٹ کر پھر شرقی پہ آرہا۔ تیلی کے سے بیل کو گھر ہی کوس پچاس[۱]۔ عقلاء سے پوچھ دیکھو ایسے کو مجنوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام و اولیائے عظام کا ارشاد ہے اور اُن سے امام علام عارف باللہ سیّدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے میزان الشریعۃ الکبرٰی میں نقل فرمائی، اور اُس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے روایت کی، یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلّم جدید میاں نذیر حسین دہلوی براہِ اغوا سند لائے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار در ہزار تا ہر تصریحوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا علاج تھیں آنکھ بند کر گئے مگر کیا جائے شکایت کہ؛

افتؤمنون ببعض الکتٰب و تکفرون ببعض[۲] — تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔ (ت)

اس نئے طائفہ کی بُرائی خصلت جسے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض احباب فقیر کا رسالہ سیف المصطفٰی علٰی ادیان الافترا[۱۲۹۹] مطالعہ کرے۔

ثانیاً کُل دین متین پر ایسے عمل کا صحابہ و تابعین و سائر ائمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا۔ برتقدیر اوّل ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلتے تو کل دوسرے

---

[۱]

[۲] القرآن الکریم ۲/ ۸۵

marfat.com

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولتِ دین ہے جس سے تمام سردارانِ اُمت وپیشوایانِ ملّت باز رہ کر محروم گئے کیا اُن کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انھیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دین متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثاً اُف رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل کرنا رکھا ع

بر عکس نہند نام زنگی کافور

(الٹا حبشی کا نام کافور رکھتے ہیں۔ ت)

بھلا مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی ہاں یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دین متین کے خلاف ہوا، کیا امام ابوحنیفہ (رضی اللہ عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قراءت بعض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ۔ کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ احیاناً واجب تھی حاشا بلکہ دواماً تو جو نہ دائماً تارک نہ دائماً عامل وہ دونوں قول کا مخالف و نافی۔ پُر ظاہر کہ ایجاب وسلب فعلی سلب وایجاب دوامی دونوں کا دافع ومنافی۔ اب تو کھلا کہ تم رفض وخروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعاً جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قراءت مقتدی تو عامل بالمذہبین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا اُسے ہمیشہ[1] اپنے حق میں حرام سمجھے یا ہمیشہ[2] واجب یا وقت[3] عمل واجب وقت ترک حرام یا بالعکس[4] یا جس[5] وقت جو چاہے سمجھے یا کبھی[6] کچھ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب ائمہ یعنی واجب وحرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شقین اولین پر یہ ٹھہرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب، اور شق رابع پر دونوں یہ صریح اجازت قصد فسق وتعمد معصیت ہے، اور شق ثالث مثل رابع کھلم کھلا یُحِلّونہ عاماً ویحرمونہ عاماً[1] (ایک برس اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسرے برس اُسے حرام مانتے ہیں۔ ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب ٹھہرالیا، دین ہوا کھیل ہوا، یا کفار سوفسطائیہ عندیہ کا میل کہ جس چیز کو ہم جو اعتقاد کرلیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہو جائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عاماً شہراً یوماً درکنار

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۷

تو ایک ہی تقلید سے گویا چہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کبھی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہو جائے گا۔

اقول اوّلاً یہ اُس مدہوش کا جنونی خیال ہے جسے دربارِ شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ اُن کا ہر گروہ ایک راہ پر ہو لیا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے بیجا حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کر لیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو! ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نے نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تننا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑا جنوبی کو دوڑا پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہو لیا اُدھر سے پلٹ کر پھر شرقی پہ آرہا۔ تیلی کے سے بیل کو گھر ہی کوس پچاس[۱]۔ عقلاء سے پوچھ دیکھو ایسے کو مجنوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام و اولیائے عظام کا ارشاد ہے اور اُن سے امام علام عارف باللہ سیّدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے میزان الشریعۃ الکبرٰی میں نقل فرمائی، اور اُس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے روایت کی یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلّمِ جدید میاں نذیر حسین دہلوی براہِ اغوا سند لائے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار در ہزار قاہر تصریحوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا علاج تھیں آنکھ بند کر گئے مگر کیا جائے شکایت کہ،

افتؤمنون ببعض الکتٰب و تکفرون ببعض[۲] — تو کیا خدا کے کچھ حکموں پہ ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔ (ت)

اس نئے طائفہ کی پُرانی خصلت جسے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض احباب فقیر کا رسالہ سیف المصطفٰی علٰی ادیان الافترا ۱۲ ۹۹ مطالعہ کرے۔

ثانیاً کل دینِ متین پر ایسے عمل کا صحابہ و تابعین و سائر ائمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا۔ برتقدیرِ اول ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلتے تو کل دوسرے

---

[۱]

[۲] القرآن الکریم ۲/ ۸۵

marfat.com

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولتِ دین ہے جس سے تمام سردارانِ اُمت و پیشوایانِ ملّت باز رہ کر محروم گئے کیا اُن کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انھیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دینِ متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثاً اُف رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل کرنا رکھا ہے ؏

برعکس نہند نام زنگی کافور

(الٹا حبشی کا نام کافور رکھتے ہیں۔ ت)

بھلا مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی ہاں یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دینِ متین کے خلاف ہوا، کیا امام ابو حنیفہ (رضی اللہ عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قرارت بعض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ۔ کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ احیاناً واجب تھی حاشا بلکہ دواماً تو جو نہ دائماً تارک نہ دائماً عامل وہ دونوں قول کا مخالف و نافی۔ پُر ظاہر کہ ایجاب و سلب فعلی سلب و ایجاب دوامی دونوں کا دافع و منافی۔ اب تو کُھلا کہ تم رفض و خروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعاً جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قرارت مقتدی تو عامل بالمذہبین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا[1] اُسے ہمیشہ اپنے حق میں حرام سمجھے یا[2] ہمیشہ واجب یا[3] وقت علی واجب وقت ترک حرام یا[4] بالعکس یا[5] جس وقت جو چاہے سمجھے یا[6] کبھی کچھ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب ائمہ یعنی واجب و حرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شقین اوّلین پر یہ ٹھہرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب، اور شق رابع پر دونوں یہ صریح اجازت قصد فسق و تعمد معصیت ہے، اور شق ثالث مثل رابع کُھلم کُھلا یُحِلّونہ عاماً ویحرمونہ عاماً[1] (ایک برس اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسرے برس اُسے حرام مانتے ہیں۔ ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب ٹھہرالیا، دین ہوا کھیل ہوا، یا کفار سوفسطائیہ عندیہ کا میل کہ جس جس چیز کو ہم جو اعتقاد کرلیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہوجائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عاماً شہراً یوماً درکنار

---

[1] القرآن الکریم ۹ / ۳۷

marfat.com

یحلونه عاما و یحرمونه عاما (ایک گھڑی اُسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسری گھڑی اسے حرام مانتے ہیں۔ ت) لازم اور نیز وقت عمل اعتقاد حرمت، وقت ترک اعتقاد وجوب کی اجازت، رہی شق سادس وہ خود معقول نہیں بلکہ صریح قول بالمتناقضین کہ آدمی جب عمل بالمذہبین جائز جانے گا قطعاً فعل و ترک روا مانے گا اُس کا حکم اور اس سے منع بیہودہ ہے معہذا یہ شق بھی استحالہ اولیٰ کے حصہ سے سلامت نہیں اچھا حکم دیتے ہو کہ آدمی نماز میں ایک فعل کرے مگر خبردار یہ نہ سمجھے کہ خدا نے میرے لئے جائز کیا ہے، لاجرم شق ہفتم رہے گی اور کُل وہی کھلے گا کہ کل دین متین کا خلاف یعنی محصل جواز فعل و ترک نکلا اور وہ وجوب و حُرمت دونوں کے منافی۔

بالجملہ حضرات براہِ فریب ناحق چاروں مذہب کو حق جاننے کا ادعا کرتے اور اس دھوکے سے عوام بیچاروں کو بے قیدی کی طرف بلاتے ہیں۔ ہاں یوں کہیں کہ ائمہ اہلسنت کے سب مذہبوں میں کچھ کچھ باتیں خلافِ دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں لہذا اُن میں تنہا ایک پر عمل ناجائز و حرام بلکہ شرک ہے، لاجرم ہر ایک کے دینی مسئلے چُن لئے جائیں اور بے دینی کے چھوڑ دئے جائیں، صاحبو! یہ تمہارا خاص دلی عقیدہ ہے جسے تمہارے عمائد طائفہ لکھ بھی چکے پھر ڈر کس کا ہے، یہ بلاد مدینہ طیبہ و بلد حرام نہیں حجاز و مصر و روم و شام نہیں زیر سلطنت سنت و اسلام نہیں کُھل کر کہو کہ چاروں اماموں کے مذہب معاذ اللہ بے دینی ہیں کہ آخر دین و خلاف دین کا مجموعہ ہرگز دین نہ ہوگا بلکہ یقیناً بے دینی، والعیاذ باللہ رب العٰلمین۔

خامساً فقیر ایک لطیفہ تازہ عرض کرتا ہے جس سے غیر مقلدین عصر کی تمام جہالات کا دفعۃً تنقیہ ہو آج کل وہ محدث حادث جو سب غیر مقلدوں کے مقلَّد و امام معتمد ہیں یعنی میاں نذیر حسین صاحب دہلوی اپنے فتوٰی مصدقہ مہری دستخطی میں (کہ ان کے زعم میں ردِّ تقلید تھا اور من حیث لایشعرون اثبات تقلید) مع اخوان و ذریات اہل خواتیم فرما چکے ہیں کہ جیسے ائمہ اربعہ کا قول ضلالت نہیں ہوسکتا ایسے ہی کسی مجتہد کا مذہب بدعت نہیں ٹھہر سکتا جو ایسا کہے وہ خبیث خود بدعتی احبار و رہبان پرست ہے[1] بہت اچھا چشم ما روشن دلِ ما شاد (ہماری آنکھ روشن اور دل خوش۔ ت) اب یہ بھی حضرت سے پوچھ دیکھئے کہ ائمہ اربعہ کے سوا کون کون مجتہد ہیں اسی فتوے میں تصریح کی کہ امام الحرمین و حجۃ الاسلام غزالی و کیا ہراسی و ابن سمعانی وغیرہم ائمہ محقق

---

[1] ل

انتساب میں شافعی تھے اور حقیقۃً مجتہد مطلق[1] اور اسی میں لکھا بیشک جو منصف مزاج ہے وہ ہرگز امام شعرانی کے منصب کامل اجتہاد میں کلام نہیں کرسکتا[2] بہت بہتر، کاش اس کے ساتھ یہ بھی لکھ دیتے کہ کلام کرے یا ان اقراروں سے پھرے تو اُسے مکہ معظمہ میں ترکی پاشا کا حوالہ دیکھیے خود حضرت کے اقراروں سے ثابت ہولیا کہ ان پانچوں اماموں کا قول بھی ہرگز گمراہی نہیں ہوسکتا اور جو ان کے فرمان پر چلے اصلاً موردِ اعتراض نہیں، جو اسے بدعتی کہے وہ خبیث، خود بدعتی احبار و رہبان پرست ہے اب ان حضرات سے کہئے ذرا آنکھ کھول کر دیکھو غیر مقلدی بیچاری کا سویرا ہوگیا ملاحظہ تو ہو کہ یہی امام مجتہد شعرانی انھیں چاروں امام مجتہد سے اپنی میزان مبارک میں کس زور و شور سے وجوب تقلید شخصی نقل فرماتے اور اسے مقبول و مسلم رکھتے ہیں۔

قال علیہ رحمۃ ذی الجلال به صرح امام الحرمین وابن السمعانی و الغزالی و الکیا الهراسی وغیرهم وقالوا لتلامذتهم یجب علیکم التقلید بمذهب امامکم ولا عذر لکم عند الله تعالٰی فی العدول عنه[3]۔

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسی کی تصریح کی امام الحرمین وابن السمعانی وغزالی وکیا ہراسی وغیرہم ائمہ نے، اور اپنے شاگردوں سے فرمایا تم پر واجب ہے خاص اپنے امام کے مذہب کا پابند رہنا اگر اُن کے مذہب سے عدول کیا تو خدا کے حضور تمہارے لئے کوئی عذر نہ ہوگا۔

اب ایمان سے کہنا وجوب تقلید شخصی کی حقانیت کس شد و مد سے ثابت ہوئی اور سارے غیر مقلدین کہ اُسے بدعت وضلالت کہتے ہیں کیسے علانیہ خبیث بدعتی احبار و رہبان پرست ٹھہرے'

والحمد للّٰه رب العلمین وقیل بُعدًا للقوم الظّٰلمین[4]۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ ظالم لوگ دُور ہوں۔ (ت)

واقعی سنتِ الٰہیہ ہے کہ گمراہوں پر خود انھیں کے قول سے حجت قائم فرماتا ہے ؏

---

[1]

[2]

[3] میزان الشریعۃ الکبرٰی فصل فی بیان استحالۃ خروج شیئ الخ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۵۳، ۵۴

[4] القرآن الکریم ۱۱/ ۴۴

ومنھا علٰی بطلانھا لشواھد

(خود اُسی سے اُس کے بُطلان پر دلائل موجود ہیں۔ ت)

پھر نہ صرف ترک تقلید بلکہ بعونہ تعالٰی ساری نجدیت پوری وہابیت ان شاء اللہ العزیز انھیں ائمہ کرام کے ارشاد سے باطل ہو جائے گی۔ حضرات ذرا ان اقراروں پر جمے رہیں اور اپنے ایک ایک عقیدۂ زائغہ کا رد لیتے جائیں وباللہ التوفیق اصل تحریر ان مجتہد صاحب اور ان کے مقلدوں کی مہری بعض احباب فقیر غفر اللہ تعالٰی لہ کے پاس موجود۔ والحمد للہ العزیز الودود والصلٰوۃ والسلام علی النبی المحمود وآلہ وصحبہ الٰی یوم الخلود۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم وحکمہ عز شانہ احکم۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن المصطفٰے النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری ۱۳۰۱

عبدالمصطفٰے احمد رضا خاں

marfat.com

رسالہ

السہم الشہابی علیٰ خداع الوہابی

۱۳۲۵ھ

(شعلے برساتا ہُوا تیر بڑے دھوکا باز وہابی پر)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۳۵ از شہر جیت پور کاٹھیاوار مرسلہ جماعت میمناں ۸ شوال ۱۳۲۵ھ

حضرات کرام علمائے اہلسنت وارث علوم حضرت رسالت علیہ الصلوٰۃ والتحیۃ اس باب میں کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص مولوی رحیم بخش نامی لاہور کے رہنے والے نے مسلمانوں کے بچّوں کی تعلیم کے لئے اردو کی کتابوں کا ایک سلسلہ بنایا ہے جس کا نام اسلام کی پہلی کتاب، اسلام کی دوسری کتاب، اسلام کی تیسری کتاب وغیرہ رکھا ہے۔ ان کتابوں کا مصنف اسلام کی دوسری کتاب کے صفحہ ۳ سطر ۸ میں لکھتا ہے: "ان کتابوں میں بعض مقام میں جو لفظ اہل حدیث اور فقہاء کا استعمال کیا گیا ہے اس سے نہ اہل حدیث پر طعن مقصود ہے اور نہ فقہا کو مخالف حدیث کا لقب مدنظر ہے بلکہ اہل حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جو صرف صحیح حدیث پڑھ کر یا سُن کر عمل کرتے ہیں کسی خاص مذہب کے پابند نہیں، اور فقہائ سے وہ لوگ مراد ہیں جو خاص کتبِ فقہ اور خاص مذہب امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے پابند ہیں اور اپنے مذہب کی روایت کو زیادہ مانتے ہیں۔ اس اختلاف کو اس سلسلے میں اس لئے بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں اکثر اہل حدیث اور فقہائ کے اختلاف کا زیادہ چرچا ہے

marfat.com

اور دونوں فریق کے لوگ بکثرت موجود ہیں اور ــــــــــــ

اس سلسلہ میں عام مسلمانوں کی تعلیم اور اتحاد مقصود ہے، اور یہ اختلاف اُسی اختلاف کے مشابہ ہے جو قدیم سے صحابہ اور ائمہ دین میں چلا آیا ہے اور کتب فقہ وغیرہ میں اکثر حنفی شافعی وغیرہ کے نام سے مذکور ہے، اصولِ دین میں سب متفق ہیں، صرف بعض فروع میں مختلف ہیں فروعی اختلاف میں بھی سند رکھتے ہیں، غایت یہ ہے کہ کسی کی دلیل قوی ہے اور کسی کی ضعیف، اور جو ضعیف پر ہے وہ بھی اپنے نزدیک اس کو قوی سمجھتا ہے۔ غرض ہمیں اس میں نہ تعصب ہے اور نہ کسی کی مخالفت منظور ہے، محض اشاعتِ دین اور اتباعِ رسول صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم مقصود ہے۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۳ سطر ۶ میں لکھتا ہے:

"حیض کی مدت میں علماء کے یہ اقوال ہیں: ایک[1] دن رات، دو[2] دن رات، تین[3] دن رات، سات دن رات، دس[10] دن، پندرہ[15] دن۔ اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت اور طبیعت پر منحصر ہے۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۵ میں مرقوم ہے:

"پانی کی طبیعت پاک ہے تھوڑا ہو یا بہت، بند ہو یا جاری، بُو مزہ بدلنے سے ناپاک ہو جاتا ہے۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۲۴ سطر ۸ میں کہتا ہے:

"ظہر کا وقت آفتاب کے ڈھلنے کے وقت سے اصلی سایہ کے سوا ایک مثل تک ہے، بعض فقہاء کے نزدیک دوسرے مثل تک بھی رہتا ہے لیکن مکروہ۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۵۷ سطر ۵ میں تحریر ہے:

"جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے یہ ہیں: ظہر عصر عشا۔ ان میں سُنتیں بھی معاف ہیں۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۶۳ سطر ۸ میں لکھا ہے:

"جو شخص خطبے میں آکر شریک ہو دو رکعت سنت پڑھ کر بیٹھے، جو شخص دوسری رکعت کے قیام سے پیچھے ملے اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ ظہر پڑھے۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۱ سطر ۱۳ میں کہتا ہے:

"اگر ایک دن میں جمعہ اور عید اتفاق سے اکٹھے ہوں تو جمعہ میں رخصت آئی ہے اگر پڑھے تو بہتر ہے۔"

پھر مولوی رحیم بخش کی بنائی ہوئی اسلام کی تیسری کتاب کے صفحہ ۸۶ میں مذکور ہے:

marfat.com

"طلاق تین قسم کی ہے: احسن[1]، جائز[2]، بدعت[3]۔"

پھر طلاق بدعت کی نسبت اسی صفحے کی سطر ۶ میں کہتا ہے:

"طلاقِ بدعت یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں پوری کر دے یا ایک ہی دفعہ تین طلاق دے دے۔"

پھر صفحہ ۷۸ میں کہتا ہے:

"طلاقِ بدعت بعض کے نزدیک تو واقع ہی نہیں ہوتی اور بعض کے نزدیک ہوتی ہے لیکن مکروہ۔ تین طلاق ایک دفعہ میں یہ اختلاف ہے اگر تین طلاق ایک دفعہ دے دے تو کسی کے نزدیک طلاق ہے اور کسی کے نزدیک نہیں، جیسے طلاقِ بدعت میں بیان ہوا ہے۔"

یہ مشتے نمونہ از خروارے ہے جو رحیم بخش مذکور کی صرف دو[2] کتابوں میں سے مع نشانِ صفحہ وسطر آپ کے حضور میں پیش کیا گیا ہے، اب ارشاد ہو کہ مولوی رحیم بخش مذکور سُنّی حنفی پاک دین ہے یا پکّا کٹّا وہابی غیر مقلد بد مذہب، اور اس کی کتابوں میں سے جو مسائل نکال کر لکھے گئے ہیں اور شناخت کے لئے ان پر قومے (" ") لگا دئے ہیں۔ یہ مسائل حنفیوں کے ہیں یا لامذہب وہابیوں کے۔ پھر اگر مولوی رحیم بخش وہابی غیر مقلد ہے اور اس کی کتابوں میں مسائل مخالفِ ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے بصراحت موجود ہیں تو سُنّی حنفیوں کے نادان بچّوں کو ایسی برباد کرنیوالی اور مقلدوں کو لامذہب بنانے والی کتابوں کا پڑھانا جائز ہے یا حرام یا ناجائز؟ پھر جو شخص قصداً سُنّی بچّوں کو ایسی کتابیں پڑھائے اور دوسرے نادانوں میں ان کی اشاعت کرے اور اُن کے پڑھنے کی ترغیب دلائے، وہ شخص خود بھی پکّا وہابی اور لامذہب ہے یا نہیں؟ اور جو شخص اس مصنف کو سُنّی حنفی بتائے اور مسائل مندرجہ کی نسبت کہے کہ ایسے مسائل تو حنفیوں کی معتبر کتابوں ہدایہ وغیرہا میں لکھے ہیں اور ایسا اختلاف تو حنفیوں میں چلا آتا ہے اور کہے کہ ان کتابوں کا بچّوں کو ایسی صورت میں پڑھانا کہ ان کے باپ دادا اور شہر کے رہنے والے حنفی ہوں کچھ حرج نہیں بلا کراہت جائز ہے، وہ خود بھی پکّا وہابی، پکّا لامذہب، دین کا چور، سُنّیوں کا ٹھگ ہے یا نہیں؟ ان سب باتوں کا مفصل جواب عطا فرما کر ہم مسلمانانِ اہلسنت کو دین کے فتنے سے بچائیے اور خداوند کریم سے اجرِ عظیم حاصل فرمائیے۔

سائلان ہم سُنّی حنفی مسلمانان جیت پور ملک کاٹھیاواڑ

marfat.com

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی انجانا من کید الکائدین والصلوٰۃ والسلام علٰی من رد فساد المفسدین وعلٰی اٰلہٖ وصحبہٖ والمجتہدین ومقلدیھم الٰی یوم الدین۔

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے ہمیں مکّاروں کے مکر سے نجات عطا فرمائی۔ اور درود وسلام ہو اس پر جس نے فسادیوں کے فساد کو رَد فرمایا، اور آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر، ائمہ مجتہدین پر اور ان کے مقلدوں پر قیامت کے روز تک۔ (ت)

شخص مذکور صریح غیر مقلد وہابی ہے اور حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور اس کی یہ ناپاک کتاب یقیناً گمراہی و فساد پھیلانے والی اور عظیم دھوکا دے کر حنفی بچّوں کے دلوں میں بچپن سے لامذہبی و گمراہی کا بیج بونے والی ہے۔ بچے، جوان کسی کو اس کتاب کا پڑھانا ہرگز جائز نہیں۔ جو حنفی بچّوں اور عامیوں میں اس ضلالت مآب کتاب کی اشاعت کرتا اور اس کے پڑھنے کی ترغیب دیتا ہے حنفیہ کا دشمن، حنفیہ کا بدخواہ، خود غیر مقلد، لامذہب، گمراہی پسند گمراہ ہے۔ جو سفیہ اس کے مصنّف کو سُنّی حنفی کہے اور کہے کہ ایسا اختلاف خود حنفیہ میں چلا آتا ہے اور ایسے مسائل خود ہدایہ وغیرہ کتب حنفیہ میں موجود ہیں اور ان کا پڑھانا بلاکراہت جائز ہے، وہ خود بھی منہم اور اُنھیں بدمذہبوں کی دُم ہے۔

اوّلاً مصنّف عیّار کا اتنا لکھنا ہی اُس کی بدمذہبی وغیر مقلدی کے اظہار کو بس تھا کہ وہ لامذہبوں کو جن کا نام اس نے اُنھیں لامذہبوں سے سیکھ کر اہلِ حدیث ومحدثین رکھا ہے اور حنفیہ کرام کو ایک پلّے میں رکھتا ہے اور اُن کا اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام و ائمہ اعلام رضی اللہ تعالٰی عنہم صرف فروعی بتاتا اور دونوں فریق میں اتحاد مانتا ہے حالانکہ غیر مقلدین کا ہم سے اختلاف صرف فروعی نہیں بلکہ بکثرت اصولِ دین میں ہمارا اُن کا اختلاف ہے۔ ہماری تمام کتب اصول مالامال ہیں کہ ہمارے اور جملہ ائمہ اہلسنت کے نزدیک اصولِ شرع چار ہیں: کتاب وسنت و اجماع و قیاس۔ لامذہبوں نے اجماع و قیاس کو بالکل اڑا دیا۔ اُن کا پیشوا صدیق حسن بھوپالی لکھتا ہے:

قیاس باطل واجماع بے اثر آمد۔

قیاس باطل اور اجماع بے اثر ہے (ت)

marfat.com

اُن کی تمام کتابیں اس سے پُر ہیں کہ وہ سوا قرآن وحدیث کے کسی کا اتباع نہیں کرتے اور اجماع قیاس کے سخت منکر ہیں اور ہمارے ائمہ نے اجماع وقیاس کے ماننے کو ضروریاتِ دین سے گنا ہے اور ان کے منکر کو ضروریاتِ دین کا منکر کہا ہے اور ضروریاتِ دین کا منکر کافر ہے۔ پھر ہمارا اُن کا اختلاف فروعی کیسے ہو سکتا ہے۔ مواقف و شرح مواقف موقف اول، مرصد خامس، مقصد سادس میں ہے؛

کون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين[1] — یعنی اجماع کا حجت قطعی ہونا ضروریاتِ دین سے ہے۔

کشف البزدوی شریف میں ہے؛

قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضی الله تعالیٰ عنهم عملوا بالقياس و شاع و ذاع ذلك فيما بينهم من غير رد و انكار[2] — یعنی تواتر سے ثابت ہوا کہ صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم قیاس پر عمل فرماتے تھے اور یہ ان میں مشہور معروف تھا جس پر کسی کو اعتراض و انکار نہ تھا۔

اُسی میں امام غزالی سے ہے؛

قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به و ثبت ذلك بالتواتر فی وقائع مشهورة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا فكيف يترك المعلوم ضرورة[3] — یعنی قطعی دلیلوں سے ثابت ہے کہ جمیع صحابہ کرام اجتہاد وقیاس کو مانتے تھے اور اس کے ماننے والوں پر انکار نہ کرتے تھے اور یہ مشہور واقعوں میں تواتر کے ساتھ ثابت ہوا اور امت میں سے کسی نے اس کا انکار نہ کیا تو اس سے علم ضروری پیدا ہوا تو جو بات ضروریاتِ دین سے ہے کیونکر چھوڑی جائے گی۔

درمختار کتاب السیر باب المرتد میں ہے؛

الكفر تكذيبه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم — یعنی ضروریاتِ دین نبی صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

---

[1] شرح المواقف الموقف الاول المرصد الخامس المقصد السادس منشورات الشریف الرضی قم ایران ۱/۲۵۵

[2] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب القیاس دار الکتاب العربی بیروت ۳/۲۸۰

[3] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۳/۲۸۱

marfat.com

فی شئ مما جاء بہ من الدین ضرورۃ[1] میں سے کسی شے کا انکار کفر ہے۔

بالخصوص امام الائمہ مالک الازمہ کاشف الغمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے قیاس سے ان گمراہوں کو جس قدر مخالفت ہے عالم آشکار ہے۔ انکی کتابیں ظفر المبین وغیرہ امام وقیاساتِ امام پر طعن سے مملو ہیں۔ اور فتاوی عالمگیری جلد ثانی میں ہے:

رجل قال قیاس ابی حنیفہ حق نیست یکفر کذا فی التاتارخانیۃ[2]

یعنی جو شخص کہے کہ امام ابو حنیفہ کا قیاس حق نہیں وہ کافر ہو جائے گا۔ ایسا ہی تاتارخانیہ میں ہے۔

ثانیًا یہ چالاک مصنّف خود اقرار کرتا ہے کہ اُسے کسی فریق سے مخالفت نہیں۔ یہ بات لامذہب بے دین ہی کی ہوسکتی ہے جسے دین و مذہب سے کچھ غرض نہیں ورنہ دو متخالف فریقوں میں مخالفت نہ ہوئی کیونکر معقول۔

ثالثًا لامذہبوں کا اہلسنت کے ساتھ اختلاف مثل اختلاف صحابۂ کرام بتانا صراحۃً انھیں اہلسنّت بنانا ہے حالانکہ ہمارے علماء صاف فرماتے ہیں کہ وُہ گمراہ بدعتی جہنمی ہیں۔

طحطاوی علی الدر المختار جلد ۳ میں ہے:

ھذہ الطائفۃ الناجیۃ قد اجتمعت الیوم فی مذاھب اربعۃ وھم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون رحمھم اللہ ومن کان خارجا عن ھذہ الاربعۃ فی ھذا الزمان فھو من اھل البدعۃ والنار[3]

یہ نجات والا گروہ یعنی اہلسنت وجماعت آج چار مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی میں جمع ہوگیا ہے۔ اب جو ان چار سے باہر ہے وہ بدمذہب جہنمی ہے۔

اور جو بدعتیوں جہنمیوں کو اہلسنت جانے اور اُن کا خلاف مثل اختلافِ صحابہ مانے خود بدعتی

---

[1] الدر المختار | کتاب السیر | باب المرتد | مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۵۵

[2] الفتاوی الہندیۃ | کتاب السیر | الباب التاسع | نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۷۱

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار | کتاب الذبائح | المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۴/۱۵۳

marfat.com

ناری جہنمی ہے۔

رابعًا اس بیان سے غیر مقلدوں لامذہبوں کی وقعت و توقیر مسلمان بچوں کے دلوں میں جمے گی کہ اُن کا اختلاف مثل اختلافِ صحابہ کرام ہے اور حدیث میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالے علیہ وسلم نے فرمایا:

من وقر صاحب بدعة فقد اعان علیٰ هدم الاسلام[1] — جو کسی بدمذہب کی توقیر کرے اس نے دین اسلام کے ڈھانے پر مدد دی۔

تو اس کتاب کا نام "اسلام کی کتاب" رکھنا نہ تھا بلکہ اسلام ڈھانے کی کتاب۔

خامسًا اس مصنف عیار نے نادان مسلمانوں اور ان کے بے سمجھ بچوں کو کیسا سخت فریب شدید دھوکا دیا ہے، یہاں تو لکھ دیا کہ وہ کسی مذہب سے تعصب نہیں رکھتا ملک میں فقہا واہل حدیث دونوں بکثرت موجود ہیں اور اس سلسلے میں عام مسلمانوں کی تعلیم مقصود ہے اس لئے دونوں فریق کا اختلاف اس میں بیان کر دیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ وہ ہر جگہ مذہب فریقین بیان کر دے گا کہ ہر فریق والا اپنا مذہب جان لے مگر اس نے صراحۃً اس کے خلاف کیا، کہیں کہیں اختلاف بتایا اور وہاں بھی جا بجا دوسروں کے مذہب کو اصل مسئلہ ٹھہرایا اور حنفیہ کے مذہب کو کمزور کرکے کہا کہ بعض یوں کہتے ہیں، اور بہت جگہ صرف لامذہبوں کے مسئلے لکھے جو مذہب حنفی کے صریح خلاف ہیں، در اصل اختلاف کا پتا بھی نہ دیا جس سے مسلمانوں کے بچے اس مذہب مخالف پر جم جائیں اور اپنے مذہب کی خبر بھی نہ پائیں۔ اگر وہ ابتدا میں اختلافات بتانے کا وعدہ نہ کرتا تو دھوکا اتنا سخت نہ ہوتا، جب مسلمان جانتے کہ اس کتاب میں حنفیہ وغیر حنفیہ سب کے مسائل گھال میل بے تمیز ہیں، تو مسلمان اس کتاب سے بچتے۔ اب کہ اُن کو یہ دھوکا دیا کہ جہاں اختلاف ہے دونوں مذہب بتا دئے جائیں گے تو ان کو اطمینان ہو گیا کہ اپنا مذہب لیں گے دوسروں کا چھوڑ دینگے اب کیا یہ گیا کہ کہیں کہیں اختلاف بتا کر بکثرت مواقع پر مذہب لکھا دوسروں کا اور اختلاف اصلًا نہ بتایا تو ناواقفوں کو صاف بتایا کہ یہ مسئلے متفق علیہ ہیں ان پر بے تکلف عمل کرو یہ کتنی بڑی دغابازی اور مسلمان بچوں کی بدخواہی ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص سبیل لگائے اور اشتہار دے دے کہ جو آبخورے ناپاک یا تمھارے مذہب کے خلاف ہیں اُن پر چٹ لگا دی ہے اور بعض پر تو چٹ لگائے

---

[1] شعب الایمان حدیث ۹۴۶۴ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۷/ ۶۱

باقی بہت ناپاک آبخورے بے چھٹ کے ملادے تو وہ صراحۃً بے ایمانی و دغابازی کررہا ہے اگر وہ اتنا ہی کہتا کہ ان میں کچھ آبخورے نجس بھی ہیں تو کوئی مسلمان انھیں ہاتھ نہ لگاتا، چھٹ کے دھوکے نے مسلمانوں کو فریب دیا، غیر مقلدوں کے طور پر سوئر کی چربی حلال اور شراب وخون پاک ہے، یہ کتاب ایسی ہوئی کہ کسی غیر مقلد نے کوئی عام دعوت کی اور اعلان کردیا کہ جس سالن میں گھی ہے وہ حنفیہ کے لئے پکایا ہے اور جس میں سوئر کی چربی ہے وہ ان غیر مقلدوں اہلحدیث کے لئے پکایا ہے اور اس کی نشانی یہ ہے کہ حنفیہ کا کھانا چینی کے برتنوں میں ہے اور غیر مقلدوں کا پیتل کے کے بٹوے میں - اور پھر کرے یہ کہ بہت سالن سوئر کی چربی والا چینی کے برتنوں میں رکھ دے، ہر صاحبِ انصاف یہی کہے گا کہ یہ شخص سخت مفسد ہے اور بڑے فساد کا بیج بوتا ہے۔ اس وقت اسکی دوسری کتاب ہمارے پیش نظر ہے اس سے اسی قسم کے چند اقوال التقاط کئے جاتے ہیں:

(۱) کچھ سر کا مسح فرض ہے، حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ حنفیہ کرام کے نزدیک ربع سر کا مسح فرض ہے اگر ربع سے کم کا کرے گا ہرگز نہ وضو ہوگا نہ نماز۔

ہدایہ میں ہے:

المفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ وھو ربع الراس[1]

سر کا مسح ناصیہ کی مقدار فرض ہے اور وہ سر کا چوتھا حصہ ہے۔ (ت)

(۲ و ۳) ص ۳۰: بول و براز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خون نکلنے اور قے کرنے سے وضو بہتر ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خون بہہ کر نکلے یا منہ بھر کر قے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے وضو کرنا فقط بہتر ہی نہیں بلکہ فرض ہے۔ ہدایہ میں ہے:

نواقض الوضوء الدم والقیئ ملئ الفم[2]

خون کا بہنا اور منہ بھر کر قے وضو توڑنے والی چیزیں ہیں۔ (ت)

(۴) حاشیہ ص ۹: بعض کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے گو ٹوٹنے پر کوئی دلیل کافی نہیں تاہم اختلاف سے نکلنا بہتر ہے، نکسیر کا بھی یہی مسئلہ ہے۔ یہاں صراحۃً نکسیر کے بارے میں حنفی مذہب کے مسئلہ کو بے دلیل کہا اور اس سے وضو بہتر بتایا

---

[1] الہدایۃ کتاب الطہارات المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۳

[2] " فصل فی نواقض الوضو " ۱/ ۸

maktat.com

حالانکہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ہدایہ:

لو نزل من الراس الی مالان من الانف نقض الوضوء بالاتفاق[1] ۔ اگر خون سر سے نازل ہوا اور ناک کے نرم حصہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا۔ (ت)

(۵) ص ۱۰: غسل کے فرائض میں صرف اتنا لکھا کہ سارے بدن پر پانی ڈالنا فرض ہے حالانکہ مذہب حنفی میں غسل کے تین فرض ہیں، کُلّی اور ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر پانی ڈالنا۔ ہدایہ:

فرض الغسل المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن[2] ۔ غسل کے فرائض کُلّی کرنا، ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر پانی بہانا ہے۔ (ت)

(۶) ص ۱۳ وہ کہ سائل نے دربارۂ حیض نقل کیا اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت وطبیعت پر منحصر ہے، یہ صراحۃً مذہب حنفی کا رَد ہے حنفیہ کے نزدیک حیض نہ تین رات دن سے کم ہوسکتا ہے نہ دس رات دن سے زائد۔ ہدایہ:

اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیھا وما نقص من ذٰلک فھو استحاضۃ واکثرہ عشر ایام والزائد استحاضۃ[3] ۔ حیض کم از کم تین دن رات ہے۔ جو اس سے کم ہو وہ استحاضہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ حیض دس دن ہے جو اس سے زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ (ت)

(۷) ص ۱۵ وہ کہ سائل نے نقل کیا کہ پانی کی طبیعت پاک ہے، حنفیہ کے نزدیک تھوڑا پانی ایک قطرہ نجاست سے بھی ناپاک ہوجائے گا یہاں جو اس غیر مقلد نے فقط مزے اور بُو کے بدلنے پر مدار رکھا اجماع تمام امت کے خلاف ہے کہ نجاست کے سبب رنگ بدلنے سے بھی بالاجماع پانی ناپاک ہوجائے گا اگرچہ مزہ وبُو نہ بدلے۔ درمختار باب المیاہ:

ینجس الماء القلیل بموت بط وبتغیر احد اوصافہ من لون ۔ قلیل پانی بطخ کے اُس میں مرنے کی وجہ سے نجس ہوجاتا ہے اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے

---

[1] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۰

[2] " " " فصل فی الغسل " " " ۱/ ۱۲

[3] " " " باب الحیض والاستحاضہ " " " ۱/ ۴۶

marfat.com

او طعم او ریح فینجس الکثیر ولو جاریا اجماعا اما القلیل فینجس وان لم یتغیر۔[1]

نجس ہوجاتا ہے۔ اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے رنگ، بُو یا مزہ بدلنے سے بالاجماع نجس ہوجاتا ہے اگرچہ جاری ہو۔ اور قلیل پانی نجاست کے وقوع سے نجس ہوجاتا ہے اگرچہ اس کا کوئی وصف نہ بدلے۔ (ت)

(۸) ص ۲۵ عشاء کی نماز کا وقت آدھی رات تک اور وتروں کا اخیر رات تک ہے۔

یہ نہ فقط حنفیہ بلکہ ائمہ اربعہ کے خلاف ہے، چاروں اماموں کے نزدیک عشا کا وقت طلوعِ فجر تک رہتا ہے۔ درمختار میں ہے:

وقت العشاء والوتر الی الصبح۔[2]

عشاء اور وتر کا وقت صبح صادق تک ہے۔ (ت)

میزان الشریعۃ الکبریٰ میں ہے:

وقت العشاء فانہ یدخل اذا غاب الشفق عند مالک والشافعی واحمد ویبقی الی الفجر۔[3]

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم کے نزدیک عشاء کا وقت شفق کے غائب ہونے پر داخل ہوتا ہے اور صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ (ت)

(۹) ص ۲۶ پردہ زیرِ ناف گھٹنوں کے اوپر تک فرض ہے، حنفیہ کے مذہب میں گھٹنے بھی ستر میں داخل ہیں تو نماز میں گھٹنے کھلے رکھنے کی اجازت حنفی مذہب کے خلاف بھی ہے اور نماز میں بے ادبی کی تعلیم بھی۔ درمختار میں ہے:

الرابع ستر عورتہ وھی للرجل ما تحت سرتہ الی ما تحت رکبتہ۔[4]

چوتھی شرط سترِ عورت ہے اور مرد کے لئے ناف کے نیچے سے گھٹنوں کے نیچے تک ہے۔ (ت)

(۱۰) ص ۲۷ آزاد عورت کو منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا سب بدن کا چھپانا فرض ہے۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ باب المیاہ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۵

[2] " " کتاب الصلوٰۃ " " ۱/۵۹

[3] میزان الشریعۃ الکبریٰ " دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۶۳

[4] الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب شروط الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۶۵

marfat.com

باندی کو اکثر منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا پیٹ اور پیٹھ اور باقی جسم کا چھپانا فرض ہے۔ یہ شخص باندی کا عجب حکم لکھ رہا ہے کہ نہ فقط حنفیہ بلکہ تمام امت کے خلاف، اس نے آزاد عورت اور باندی کا حکم حرف بحرف ایک رکھا کہ منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا باقی بدن کا چھپانا دونوں پر فرض کیا فقط فرق یہ رکھا کہ آزاد عورت کے لئے سارا منہ مستثنٰی کیا اور باندی کے لئے اکثر منہ۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ باندی کا ستر آزاد کے ستر سے زائد ہے کہ اُسے نماز میں سارے منہ کو کھولنے کی اجازت ہے اور باندی کو کچھ منہ کا حصہ چھپانا بھی فرض ہے یہ تمام جہان میں کسی مسلمان کا قول نہیں۔ ایسی ہی خود ساختہ مسائل کی اشاعت کا نام اشاعتِ دینِ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم رکھتا ہے۔ درمختار میں ہے،

ما هو عورة منه عورة من الامة مع ظهرها و بطنها و جنبها و للحرة جميع بدنها خلا الوجه و الكفين و القدمين[1]

جو مرد کے لئے ستر ہے وہی لونڈی کے لئے بھی ستر ہے سوائے پشت، پیٹ اور پہلوؤں کے جبکہ آزاد عورت کا تمام بدن ستر ہے سوائے چہرے، ہتھیلیوں اور قدموں کے۔ (ت)

(۱۱) ص ۲۷ مقتدی کو امام کے اقتداء کی نیت کرنا چاہئے (حاشیہ) امام مالک کے نزدیک بالکل نہیں ہوتی۔ یہاں سے صاف ظاہر ہوا کہ مذہب حنفی میں مقتدی کو نیت اقتداء کی ضرورت نہیں صرف اولٰی ہے اگر نہ کرے گا جب بھی نماز ہو جائے گی حالانکہ یہ محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے،

ان كان مقتديا بغيره ينوى الصلوٰة و متابعته لانه يلزمه فساد الصلوٰة من جهته فلابد من التزامه[2]

اگر نمازی غیر کا مقتدی ہے تو نماز کی نیت بھی کرے اور متابعتِ امام کی نیت بھی کرے کیونکہ اس کی نماز کا فساد امام کی جہت سے لازم آتا ہے لہٰذا اس کا التزام ضروری ہے۔ (ت)

عالمگیری میں ہے،

الاقتداء لا يجوز بدون النية كذا في فتاوٰى قاضى خان[3]

بغیر نیت کے اقتداء جائز نہیں۔ فتاوٰی قاضیخاں میں یونہی ہے۔ (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب شروط الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۶۵ و ۶۶
[2] الہدایۃ 〃 〃 〃 المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۸۰
[3] الفتاوی الہندیۃ 〃 الباب الثالث الفصل الرابع نورانی کتبخانہ پشاور ۱/ ۶۶

marfat.com

(۱۲) ص ۲۹ تصویر دار کپڑے میں نماز نہیں ہوتی۔ یہ غلط ہے نماز ہوجاتی ہے البتہ مکروہ ہوتی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

لولبس ثوبا فیہ تصاویر یکرہ والصلٰوۃ جائزۃ لاستجماع شرائطہا۔[1]	اگر ایسے کپڑے پہنے جن میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے تاہم نماز ہوجائے گی کیونکہ شرائطِ نماز تمام موجود ہیں۔ (ت)

(۱۳) ص ۲۹ ٹخنوں سے نیچے تہبند لٹکا ہو تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ شریعتِ مطہرہ پر محض افترا ہے اس صورت میں نماز نہ ہونا کسی کا مذہب نہیں بلکہ تہبند لٹکا اگر بہ نیتِ تکبر نہ ہو تو نا جائز بھی نہیں جائز و روا ہے صرف خلافِ اولٰی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

اسبال الرجل ازارہ اسفل من الکعبین ان لم یکن للخیلاء ففیہ کراھۃ تنزیۃ کذا فی الغرائب۔[2]	مرد اگر بلانیتِ تکبر اپنا تہبند ٹخنوں سے نیچے تک لٹکائے تو مکروہِ تنزیہی ہے۔ غرائب میں یُونہی ہے۔ (ت)

(۱۴) ص ۳۰ مسجد کے سوا نماز بلا عذر نہیں ہوتی۔ یہ بھی غلط ہے نماز بلاشبہہ ہوجاتی ہے مگر مسجد کی جماعت گھر کی جماعت سے افضل ہے، اور بلا عذر ترکِ مسجد فی نفسہٖ ممنوع ہے مگر مانع صحتِ نماز نہیں۔ رد المحتار میں ہے:

الاصح انہا کاقامتہا فی المسجد الا فی الافضلیۃ۔[3]	اصح یہ ہے کہ گھر میں نماز قائم کرنا مسجد میں نماز قائم کرنے کی طرح ہے مگر افضلیت میں فرق ہے۔ (ت)

(۱۵) ص ۳۳ فقہاء کے نزدیک الحمد پڑھنا صرف امام ہی کے لئے واجب ہے۔ یہ اس نے فقہاء پر محض افترا کیا۔ صرف اور ہی دو کلمے حصر کے جمع کر دیئے حالانکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک امام اور منفرد سب پر سورۂ فاتحہ واجب ہے صرف مقتدی کے لئے ممنوع ہے۔ درمختار میں ہے:

لہا واجبات ھی قراءۃ فاتحۃ الکتاب	نماز کے لئے کچھ واجبات ہیں، وہ سورۂ فاتحہ کا

[1] الہدایۃ کتاب الصلٰوۃ فصل فی مکروہات الصلٰوۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۲۲

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الکراہیۃ الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۵/۳۳۳

[3] ردالمحتار کتاب الصلٰوۃ باب الامامۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۷۲

marfat.com

وضم سورۃ فی الاولیین من الفرض وفی جمیع رکعات النفل والوتر[1]	پڑھنا اور فرضوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور نفل و وتر کی تمام رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کوئی سورت ملانا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

والمؤتم لایقرؤ مطلقاً ولا الفاتحۃ[2]	مقتدی مطلقاً قرأت نہ کرے اور نہ ہی فاتحہ پڑھے۔ (ت)

(۱۶) ص ۳۳ مغرب وعشاو فجر میں قرأت آواز سے پڑھنی اور ظہر و عصر میں آہستہ پڑھنی سنت ہے۔ یہ بھی غلط ہے، حنفی مذہب میں یہ صرف سنت نہیں بلکہ امام پر واجب ہیں۔ درمختار واجبات نماز میں ہے:

والجھر للامام والاسرار للکل فیما یجھر فیہ ویسر[3]	اونچی قرأت امام کے لئے اور پست قرأت سب کے لئے جہری اور سری قرأت والی نمازوں میں (ت)

(۱۷) ص ۳۳ پہلی دو رکعتوں میں سورت ملانی سنت ہے۔ حنفی مذہب میں یہ بھی واجب ہے[4]، درمختار کی عبارت گزری۔

(۱۸) ص ۳۳ رکوع میں پیٹھ کو سر کے برابر کرنا فرض ہے۔ یہ محض افترا ہے، مذہب حنفی میں فقط سنت ہے نہ فرض نہ واجب۔ درمختار میں ہے:

ویسن ان یبسط ظھرہ غیر رافع ولا منکس راسہ[5]	سنت ہے کہ پیٹھ کو سر کے برابر کرے نہ کہ بلند کرے نہ پست کرے۔ (ت)

(۱۹ و ۲۰) ص ۳۴ سجدہ سے سر اٹھا کر دو زانو بیٹھنا اور ٹھہرنا فرض ہے، رکوع سے اُٹھ کر تسبیح کے برابر کھڑے رہنا فرض ہے۔ یہ بھی محض افترا ہے دو زانو بیٹھنا صرف سنّت ہے بلکہ

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۷۱

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/ ۸۱

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/ ۷۲

[4] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/ ۷۱

[5] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/ ۷۵

marfat.com

مذہب حنفی میں اصل بیٹھنا بھی فرض نہیں واجب ہے بلکہ اصل مذہب مشہور حنفی میں اس جلسہ کو صرف سنّت کہا یہی حال رکوع سے کھڑے ہونے کا ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب التعدیل فی القومة من الرکوع والجلسة بین السجدتین وتضمن کلامه وجوب نفس القومة والجلسة ایضا[۱]

رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں تعدیل واجب ہے۔ ماتن کا کلام خود قومہ اور جلسہ کے وجوب کو بھی متضمن ہے۔ (ت)

نیز اسی میں ہے:

اما القومة والجلسة وتعدیلهما فالمشهور فی المذهب السنیة وروی وجوبها[۲]

لیکن قومہ اور جلسہ اور ان میں تعدیل تو مذہب میں ان کا سنّت ہونا مشہور ہے اور وجوب بھی مروی ہے۔ (ت)

(۲۱) ص ۳۵ نماز کے سب فعلوں کو بالترتیب ادا کرنا سنّت ہے۔ مذہب حنفی میں بہت ترتیبیں فرض اور بہت واجب ہیں فقط سنّت کہنا جہل وافترا ہے۔ درمختار میں ہے:

بقی من الفروض ترتیب القیام علی الرکوع والرکوع علی السجود والقعود الاخیر علی ما قبله[۳]

باقی ہے فرائضِ نماز میں سے، قیام کی ترتیب رکوع پر اور رکوع کی ترتیب سجدہ پر اور آخری قعدہ کی ترتیب اُس کے ماقبل پر۔ (ت)

اُسی کے واجباتِ نماز میں ہے:

ورعایة الترتیب بین القراءة والرکوع وفیما یتکرر اما فیما لا یتکرر ففرض کما مر[۴]

ترتیب کو ملحوظ رکھنا قرارت و رکوع کے درمیان اور افعالِ متکررہ میں واجب ہے۔ رہے افعالِ غیر متکررہ تو ان میں رعایتِ ترتیب فرض ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ (ت)

---

[۱] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۲
[۲] " " " " " " " "
[۳] الدرالمختار " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۷
[۴] " " " " " " " "

marfat.com

(۲۲) ص ۳۶ اخیر کا التحیات اکثر کے نزدیک فرض اور بعض کے نزدیک سنّت ہے۔ مذہب حنفی میں یہ دونوں باتیں باطل ہیں، نہ فرض ہے نہ سنّت بلکہ واجب۔ درمختار باب واجبات الصلٰوۃ میں ہے:

والتشھدان[1]۔ اور دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔ (ت)

(۲۳ و ۲۴ و ۲۵) ص ۳۶ دائیں بائیں طرف سلام پھیرنا فرض ہے۔ اس میں تین باتیں فرض کیں سلام پھیرنا اور اس کا دائیں طرف ہونا اور بائیں طرف ہونا، اور یہ تینوں باطل ہیں ان میں کچھ فرض نہیں، لفظِ سلام فقط واجب ہے اور داہنے بائیں منہ پھیرنا سنّت۔ درمختار واجباتِ نماز میں ہے:

ولفظ السلام[2]۔ اور لفظِ سلام واجب ہے۔ (ت)

مراقی الفلاح میں ہے:

یسن الالتفات یمینا ثم یسارا بالتسلیمتین[3]۔ سلام کے وقت نمازی کا دائیں بائیں منہ پھیرنا سنّت ہے۔ (ت)

(۲۶ و ۲۷) ص ۳۹ اگر قرآن شریف پڑھنے میں سب برابر ہوں تو وہ امام بنے جو زیادہ عالم ہو، اگر علم میں سب برابر ہوں تو وہ لائق ہے جو عمر میں سب سے بڑا ہو۔ یہ دونوں باتیں بھی مذہب حنفی کے خلاف ہیں، مذہب حنفی میں امامت کے لئے سب سے مقدم وہ ہے جو علم زیادہ رکھتا ہو پھر جو زیادہ قاری ہو، پھر جو زیادہ شبہات سے بچنے والا ہو، پھر جو عمر میں بڑا یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ درمختار میں ہے:

الاحق بالامامۃ الاعلم باحکام الصلٰوۃ ثم الاحسن تلاوۃ و تجویدا ثم الاکثر اتقاء للشبھات ثم الاسن امامت کا زیادہ حقدار وہ ہے جو نماز کے احکام کو سب سے زیادہ جانتا ہو۔ پھر جو زیادہ اچھی قراءت کرتا ہو، پھر وہ جو شبہات سے زیادہ بچتا ہو، پھر وہ جو عمر میں سب سے بڑھ کر ہو

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلٰوۃ باب صفۃ الصلٰوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۲

[2] " " " " " " " " " "

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الصلٰوۃ فصل فی بیان سننہا دارالکتب العلمیۃ بیروت ص ۲۷۴

marfat.com

ای الاقدم اسلاما[1]

یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ (ت)

(۲۸) صفحہ ۴۱ جو اکیلا نماز پڑھ لے اگر پھر اس وقت کی جماعت مل جائے تو جماعت میں شریک ہو جائے۔ یہ مطلق حکم بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے مذہب حنفی میں جس نے فجر یا عصر یا مغرب پڑھ لی دوبارہ اُن کی جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ درمختار میں ہے،

من صلی الفجر والعصر والمغرب مرۃ فیخرج مطلقا وان اقیمت[2]

جو شخص ایک مرتبہ فجر، عصر اور مغرب کی نماز پڑھ چکا ہو وہ مطلقاً مسجد سے نکل سکتا ہے اگرچہ اقامت ہو جائے۔ (ت)

(۲۹) ص ۴۲ جو شخص صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہو کر نماز پڑھتا ہے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ بھی محض افترا ہے بلا ضرورت ایسا کرنے میں صرف کراہت ہے نماز یقیناً ہو جائے گی۔ درمختار میں ہے:

قدمنا کراھۃ القیام خلف صف منفردا بل یجذب احدا من الصف لکن قالوا فی زماننا ترکہ اولی ولذا قال فی البحر یکرہ وحدہ اذا لم یجد فرجۃ[3]

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اکیلے مقتدی کا صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے بلکہ وہ صف میں سے کسی کو پیچھے کھینچ لے۔ لیکن ہمارے زمانے میں فقہائے نے فرمایا ہے کہ اس کا ترک اولیٰ ہے، اسی لئے بحر میں فرمایا: اکیلے کھڑے ہونا مکروہ ہے مگر جب صف میں جگہ نہ پائے تو مکروہ نہیں ہے۔ (ت)

(۳۰) ص ۵۳ نماز استخارہ سنّت ہے اس کی ترکیب یہ ہے کہ دو رکعت نماز پھر دُعا پڑھ کر سو رہے۔ یہ سنت ہے سو رہنے کا ذکر کہیں حدیث میں نہیں۔

(۳۱) ص ۵۷ وہ جو سائل نے نقل کیا کہ جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے ان میں سنت بھی معاف ہیں۔ یہ محض جہالت ہے حالت قرار میں کسی نماز کی سنت معاف نہیں اور حالتِ فرار میں سب کی معاف ہیں، مطلقاً معافی کا حکم دینا غلط اور اُس معافی کو قصر کے ساتھ خاص

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۲

[2] " " باب ادراک الفریضۃ " " ۱/۹۹

[3] " " " " " ۱/۹۲

کرنا دوسری غلطی۔ درمختار میں ہے:

یاتی المسافر بالسنن ان کان فی حال امن وقرار والا بان کان فی حال خوف وفرار لایاتی بھا ھو المختار[1]

حالتِ امن وقرار میں مسافر سنتیں ادا کرے ورنہ یعنی حالتِ خوف و فرار میں نہ ادا کرے۔ یہی مختار ہے۔ (ت)

(۳۲ و ۳۳) ص ۵۸ جب کسی دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو چار رکعت نماز فرض سے دو رکعت پڑھنا جائز ہے۔ یہ محض غلط ہے مسافر پر چار رکعت فرض کی پڑھنی ویسی ہی واجب ہے اگرچہ کچھ خوف نہ ہو، اور غیر مسافر کو چار رکعت فرض کی، دو پڑھنی اصلاً جائز نہیں اگرچہ کتنا ہی خوف ہو۔ درمختار میں ہے:

من خرج من عمارۃ موضع اقامتہ قاصدا مسیرۃ ثلٰثۃ ایام ولیالیھا صلی الفرض الرباعی رکعتین وجوبا[2]

جو شخص تین دن رات کی مسافت کے ارادے سے اپنی جائے اقامت کی آبادی سے نکلا اس پر واجب ہے کہ چار رکعتی فرضوں میں دو دو رکعتیں پڑھے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

صلٰوۃ الخوف جائزۃ بشرط حضور عدو او سبع فیجعل الامام طائفۃ بازاء العدو و یصلی باخری رکعۃ فی الثنائی و رکعتین فی غیرہ[3]

نمازِ خوف اس شرط پر جائز ہے کہ دشمن یا درندہ سامنے موجود ہو چنانچہ امام لوگوں کے دو گروہ بنائے گا ان میں سے ایک گروہ کو دشمن کے سامنے کھڑا کرے گا جبکہ دوسرے کو دو رکعتی نماز میں سے ایک رکعت اور چار رکعتی نماز میں سے دو رکعتیں پڑھائے گا۔ (ت)

(۳۴) ص ۵۹ کوئی نماز دیدہ و دانستہ قضا ہوجائے تو اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلٰوۃ باب صلٰوۃ المسافر مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۰۸
[2] " " " ۱/۱۰۷
[3] " " باب صلٰوۃ الخوف " ۱/۱۱۸ و ۱۱۹

marfat.com

اس کے معنی یہ ہُوئے کہ نادانستگی میں قضا ہو جائے تو ادا کرنا واجب نہیں یہ محض افترا و اغوا ہے۔

(۳۵) ۶۳ جو سائل نے نقل کیا جو خطبہ میں آکر شامل ہو دو رکعت سنت پڑھ کر بیٹھے۔ مذہب حنفی میں خطبہ ہوتے وقت ان رکعتوں کا پڑھنا حرام ہے۔ درمختار میں ہے:

اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام الیٰ تمامھا[1] | جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو اس کے اتمام تک کوئی نماز اور کوئی کلام جائز نہیں۔ (ت)

(۳۶) ص ۶۳ وہ جو سائل نے نقل کیا جو شخص کہ دوسری رکعت کے قیام سے پیچھے ملے اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ ظہر پڑھے۔ یہ محض غلط و افترا ہے، مذہب حنفی میں تو اگر التحیات یا سجدۂ سہو بھی امام کے ساتھ پالیا تو جمعہ ہی پڑھے گا اور امام محمد کے نزدیک بھی دوسری رکعت کا رکوع پانے والا جمعہ پڑھتا ہے حالانکہ وہ بھی دوسری رکعت کے قیام کے بعد ملا۔ ہدایہ میں ہے:

من ادرك الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ وبنی علیھا الجمعۃ وان کان ادرکہ فی التشھد اوفی سجود السھو بنی علیھا الجمعۃ عندھما وقال محمد ان ادرك معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیھا الجمعۃ[2] | جس نے جمعہ کے دن امام کو پالیا تو امام کے ساتھ جتنی نماز پائی وہ اس کے ساتھ پڑھے اور اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ اگر اس نے امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پایا تو شیخین کے نزدیک اس پر جمعہ کی بنا کرے اور امام محمد کے نزدیک اگر امام کے ساتھ دوسری رکعت اکثر پالی تو اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ (ت)

(۳۷) ص ۶۴ تین آدمی بھی جمع ہو جائیں تو جمعہ پڑھ لیں۔ یہ بھی ہمارے امام کے مذہب کے خلاف ہے کم سے کم چار آدمی درکار ہیں۔ درمختار میں ہے:

والسادس الجماعۃ واقلھا ثلثۃ رجال سوی الامام[3] | چھٹی شرط جماعت ہے اور وہ یہ کہ امام کے علاوہ کم از کم تین مرد ہوں۔ (ت)

(۳۸) ص ۶۴ عید کی نماز ہر مسلمان پر واجب ہے مرد ہو یا عورت۔ یہ بھی غلط ہے

---

[1] الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب صلوٰۃ الجمعۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۱۳

[2] الہدایۃ " " " " " " " " المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۵۰

[3] الدر المختار " " " " " " " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۱۱

marfat.com

مذہب حنفی میں عورتوں پر نہ جمعہ ہے نہ عید۔ ہدایہ میں ہے:

تجب صلوٰۃ العید علیٰ کل من تجب علیہ صلوٰۃ الجمعۃ۔[1]

نمازِ عید ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر نمازِ جمعہ واجب ہے۔ (ت)

اسی میں ہے:

لا تجب الجمعۃ علیٰ مسافر ولا امرأۃ۔[2]

مسافر اور عورت پر جمعہ واجب نہیں۔ (ت)

(۳۹) ص ۶۵ دونوں عیدیں جب بارش وغیرہ کا عذر ہو مسجد میں جائز ہیں۔ اس کے معنٰی یہ ہوئے کہ بارش وغیرہ کا عذر نہ ہو تو مسجد میں ناجائز ہیں یہ محض غلط ہے۔ درمختار میں ہے:

الخروج الیہا ای الجبانۃ لصلوٰۃ العید سنۃ وان وسعہم المسجد الجامع۔[3]

نمازِ عید کے لئے عیدگاہ کی طرف نکلنا سنت ہے اگرچہ جامع مسجد میں لوگ سما سکتے ہوں۔ (ت)

(۴۰) ص ۶۶ بکری بھینگی ناجائز ہے۔ یہ بھینگی کا حکم بھی غلط لکھ رہا ہے مذہب حنفی میں بھینگی بکری کی قربانی جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

وتجوز الحولاء ما فی عینہا حول۔[4]

جس کی آنکھ بھینگی ہو اس کی قربانی جائز ہے۔ (ت)

(۴۱) ص ۶۳ وہ جو سوال میں منقول ہوا کہ ایک دن میں جمعہ و عید اکٹھے ہوں تو جمعہ میں رخصت آئی ہے لیکن پڑھنا بہتر ہے۔ یہ بھی غلط ہے مذہب حنفی میں عید واجب اور جمعہ فرض ہے کوئی متروک نہیں ہو سکتا۔ ہدایہ میں ہے:

وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما۔[5]

جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک دن میں دو عیدیں جمع ہو جائیں تو پہلی سنت (واجب مثبت بالسنۃ) اور دوسری فرض ہے ان میں سے کوئی بھی ترک نہیں کی جائیگی۔ (ت)

---

[1] الہدایۃ کتاب الصلوٰۃ باب صلوٰۃ الجمعۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۵۱

[2] " " " " ۱/ ۱۴۹

[3] الدرالمختار " باب العیدین مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۱۴

[4] ردالمحتار کتاب الاضحیۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۰۷

[5] الہدایۃ کتاب الصلوٰۃ باب العیدین المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۵۱

marfat.com

(۴۲) ص ۶۶ عید کے پیچھے تین دن تک قربانی درست ہے۔ مذہب حنفی میں صرف بارھویں تک قربانی جائز ہے۔ درمختار میں ہے:

تجب التضحیۃ فجر یوم النحر الی اٰخر ایامہ وھی ثلثۃ افضلھا اولھا[1]

قربانی کرنا واجب ہے یوم نحر کی فجر سے ایامِ قربانی کے آخری دن تک، اور وہ تین دن ہیں جن میں سے پہلا افضل ہے۔ (ت)

(۴۳) ص ۷۶ خاوند اگر اپنی عورت کو غسل دے جائز ہے۔ مذہب حنفی میں محض ناجائز ہے۔ درمختار میں ہے:

ویمنع زوجھا من غسلھا ومسھا لامن النظر الیھا علی الاصح[2]

اصح یہ ہے کہ خاوند کا بیوی کو غسل دینا اور اُسے چھونا ممنوع ہے مگر اُسے دیکھنا ممنوع نہیں ہے۔ (ت)

(۴۴) ص ۸۰ شہید پر نماز پڑھنی ضروری نہیں۔ مذہب حنفی میں ضروری ہے۔ درمختار باب الشہید میں ہے:

یصلی علیہ بلا غسل[3]

شہید پر بلا غسل نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔ (ت)

(۴۵) ص ۸۰ جو جنازہ میں نہ مل سکے قبر پر پڑھ لے۔ مذہب حنفی میں جو نماز جنازہ میں نہ مل سکے اب وہ کہیں نہیں پڑھ سکتا کہ نماز جنازہ کی تکرار جائز نہیں مگر اس حالت میں کہ پہلی نماز اس نے پڑھ لی ہو جسے ولایت نہ تھی۔ درمختار میں ہے:

ان صلی غیر الولی ولم یتابعہ الولی اعاد الولی ولو علٰی قبرہ ان شاء ولیس لمن صلی علیھا ان یعید مع الولی لان تکرارھا غیر مشروع[4]

اگر غیر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی اور ولی نے اس کی متابعت نہ کی تو ولی اگر چاہے تو نماز جنازہ کا اعادہ کرسکتا ہے اگرچہ قبر پر پڑھ لے اور جو پہلے جنازہ میں شریک ہو چکا ہے وہ دوبارہ ولی کے ساتھ شریک نہیں ہوسکتا کیونکہ نماز جنازہ میں تکرار مشروع نہیں ہے۔ (ت)

---

[1] الدر المختار کتاب الاضحیۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲/ ۲۳۱
[2] " " کتاب الصلوٰۃ باب صلوٰۃ الجنازۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۲۰
[3] " " " " باب الشہید " " " ۱/ ۱۲۴
[4] " " " " باب صلوٰۃ الجنازۃ " " " ۱/ ۱۲۳

marfat.com

(۴۶) ص ۸۸ جو مرجائے اور اس پر فرض روزے رہ جائیں اس کے ولی کو چاہئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے۔ مذہب حنفی میں کوئی دوسرے کی طرف سے روزے نہیں رکھ سکتا۔

ہدایہ میں ہے:

لایصوم عنہ الولی ولا یصلی لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد[1]

اور میت کی طرف سے اس کا ولی نہ روزہ رکھے نہ نماز پڑھے کیونکہ رسول اللہ صلّی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فرمان ہے کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ ہی کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے۔ (ت)

(۴۷) ص ۹۳ ہر مسلمان امیر و غریب پر صدقۂ فطر واجب ہے۔ مذہب حنفی میں صرف غنی پر واجب ہے فقیر پر ہرگز نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ لقولہ علیہ الصّلٰوۃ والسلام لاصدقۃ الا عن ظھر غنی[2]

صدقۂ فطر آزاد مسلمان پر واجب ہے جو مقدار نصاب کا مالک ہو درانحالیکہ وہ نصاب اس کے رہائشی مکان، لباس، سامان خانہ داری، سواری کے گھوڑے، ہتھیاروں اور خدمت کے غلاموں سے زائد ہو۔ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نہیں ہے صدقہ مگر مالداری کو باقی رکھتے ہوئے۔ (ت)

(۴۸) ص ۹۳ صدقۂ فطر عورت کا خاوند کو لازم ہے۔ یہ بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے۔

ہدایہ میں ہے:

لایؤدی عن زوجتہ[3]

(صدقۂ فطر) خاوند اپنی بیوی کی طرف سے ادا نہ کرے۔ (ت)

---

[1] الہدایۃ کتاب الصوم فصل ومن کان مریضاً فی رمضان المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۲۰۳

[2] " کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر " " " ۱/ ۱۸۸

[3] " " " " " " ۱/ ۱۸۹

marfat.com

(۴۹) ص ۹۲ صدقۂ فطر نماز سے پیچھے ناجائز ہے۔ یہ بھی محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ان اخروھا عن یوم الفطر لم تسقط وکان علیھم اخراجھا[1]

اگر لوگوں نے صدقۂ فطر روزِ عید سے مؤخر کردیا تو ساقط نہ ہوا، اس کی ادائیگی ان پر لازم ہے (ت)

(۵۰) ص ۹۴ اعتکاف سنّتِ مؤکدہ ہے سال بھر میں جب کیا جائے جائز ہے رمضان شریف کے پچھلے عشرہ میں افضل ہے۔ مذہب حنفی میں پچھلے عشرہ کا اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے۔ عالمگیری میں ہے:

الاعتکاف سنۃ مؤکدۃ فی العشر الاخیر من رمضان[2]

رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف سنت مؤکدہ ہے۔ (ت)

یہ چھوٹے چھوٹے گنتی کے اوراق میں اس کے پچاس[5] دھوکے ہیں اور بہت چھوڑ دئے، اور صرف اسی کی ایک کتاب ہی پیش نظر ہے، باقی ۱۳ میں خدا جانے اپنے دین و دیانت کو کیا کچھ تین تیرہ کیا ہو۔ اس کے حمایتی دیکھیں کہ ہدایہ وغیرہ حنفیہ کی معتبر کتابوں میں مسائل خلافیہ لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ غیر مذہبوں بلکہ لامذہبوں کے مسائل لکھ جائیں اور انھیں کو احکامِ خدا و رسول ٹھہرائیں اور مذہب حنفی کا نام بھی زبان پر نہ لائیں، یہ صریح دغابازوں، فریبیوں، بددیانتوں، مفسدوں، دشمنانِ حنفیہ کا کام ہے۔ تو یہ مصنف اور اس کے حمایتی جتنے ہیں سب مذہب حنفی کے دشمن اور حنفیہ کے بدخواہ ہیں۔ مسلمانوں پر اُن سے احتراز فرض ہے۔

قد بدت البغضاء من افواھھم وما تخفی صدورھم اکبر۔ قد بینا لکم الاٰیات ان کنتم تعقلون[3]

بَیر ان کی باتوں سے جھلک اُٹھا، اور وہ جو سینے میں چھپائے ہیں اور بڑا ہے، ہم نے نشانیاں تمھیں کھول کر سنادیں اگر تمھیں عقل ہو۔ (ت)

نسئل اللہ العفو والعافیۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم وصلی اللہ تعالٰی علٰی

ہم اللہ تعالٰی سے درگزر اور عافیت کا سوال کرتے ہیں، اور اللہ تعالٰی کی توفیق کے بغیر نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ ہی

---

[1] الہدایۃ کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۹۱
[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الصوم الباب السابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۲۱۱
[3] القرآن الکریم ۳/۱۱۸

marfat.com

خیر خلقه محمد و اٰله و اصحابه اجمعین و بارك و سلم ۔ و اللہ سبحٰنه و تعالٰی اعلم۔

نیکی کرنے کی قوت ۔ اور اللہ تعالٰی درود و سلام اور برکت بھیجے اس پر جو تمام مخلوق سے بہتر ہے اور آپ کی آل پر اور تمام صحابہ پر ۔ اور اللہ سبحٰنہ و تعالٰی خُوب جانتا ہے ۔ (ت)

کتبـــــــــــہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلّم

محمدی سنی حنفی قادری ۱۳۰۱ھ
عبد المصطفٰی احمد رضا خاں

marfat.com

رسالہ

دفع زیغِ زاغ

(کوّے کی کجی کو دُور کرنا)

ملقّب بلقب تاریخی

رامی زاغیان

۱۳ ھ ۲۰

(کوّا والوں پر تیر اندازی کرنے والا)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی احلّ لنا الطیبات وحرّم علینا الخبیثات وجعل الفواسق

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمارے لئے پاکیزہ اشیاء حلال اور گندی اشیاء حرام فرمائی ہیں اور خبیث اشیاء کی طرف خبیث ہی

marfat.com

لا یمیل لاکلھا الاکل فاسق فان الجنس للجنس شواق والشبہ الی الشبہ باشواق والصلوٰۃ والسلام علی من بین الحلال والحرام واحل قتل الفواسق فی الحل والحرام للحلال والحرام فلا یستطیبھا من بعد ماجاءہ من العلم الا من زاغ والی الخبث والفسق مثلھا داغ۔ وعلیٰ اٰلہ وصحبہ وعلماء حزبہ وعلینا معھم وبھم ولھم اجمعین الیٰ یوم الدین اٰمین یا ارحم الراحمین۔

مائل ہوتا ہے، ہر کوئی اپنے ہم جنس اور اپنی مثل کا طلبگار رہتا ہے اور درود وسلام ہو اس پر جس نے حلال وحرام کو بیان فرمایا اور خبیث جانوروں کا قتل حل وحرم میں محرم وغیر محرم کے لئے حلال کیا اس کے بعد انھیں حلال نہ جانے گا مگر وہ جس نے کجروی اختیار کی اور اپنے جیسے خبیث فاسق کی طرف راغب ہوا، اور آپ کے آل واصحاب وعلمائے اُمت پر اور ان کے صدقے ان کے ساتھ ہم سب پر تا قیامت، اے بہتر رحم فرمانے والے۔ آمین!

فقیر غلام محی الدین عرف محمد سلطان الدین حنفی قادری برکاتی سلہٹی عاملہ اللہ بلطفہ الحفی الوفی (اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اپنی بھرپور مخفی مہربانی کے ساتھ معاملہ فرمائے۔ ت)

خدمتِ برادرانِ دین میں عرض رسا' اس زمانۂ فتن ومحن میں کہ علم ضائع اور جہل ذائع ہے بعض شوخ طبیعتیں پیرانہ سالی میں بھی نچلی نہیں بیٹھتیں، آئے دن ایک نہ ایک بات ایسی نکالتی رہتی ہیں جن سے مسلمانوں میں اختلاف پڑے فتنہ پھیلے اپنا کام بنے نام چلے۔ جناب کرامی القاب وسیع المناقب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی نے پہلے مسئلہ "امکانِ کذب" نکالا کہ معاذ اللہ اللہ عزوجل کا سچا ہونا ضرور نہیں جھوٹا بھی ہوسکتا ہے، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بتایا۔ اُن کے یہ دونوں مسئلے "براہین قاطعہ" کے صفحہ ۳ وصفحہ ۴۷ پر ہیں پھر بحکم آنکہ ع

قدم عشق پیشتر بہتر

(عشق کا قدم آگے بہتر ہے)

ایک مُہری فتوے میں تصریح کردی کہ اللہ تعالےٰ کو بالفعل جھوٹا ماننا فسق بھی نہیں اگلے امام بھی خدا کو ایسا مانتے ہیں جو خدا کو بالفعل جھوٹا کہے اُسے گمراہ فاسق کچھ نہ کہنا چاہئے ہاں ایک غلطی ہے جس میں وہ تنہا نہیں بلکہ بہت اماموں کا پیرو ہے۔ حضرت کا یہ ایمان ان کے مُہری فتوے میں ہے جو برسوں سے بمبئی وغیرہ میں مع رَدبارہا چھپ گیا اور علمائے حرمین نے صریح حکمِ کفر دیا اور جناب کرامی القاب سے جواب نہ ہوا یونہی دو مسئلۂ اولین کے رَد میں علماء کے متعدد رسائل سالہا سال سے چھپ چکے اور لاجواب

marfat.com

رہے۔ ادھر سے کان ٹھنڈے ہوئے تھے کہ حضرت کی اختراعی طبیعت نے کوا پسند کیا اس کی حلت کا غوغا بلند کیا پھر بھی غنیمت ہے کہ کفر و ایمان سے اُتر کر حلال و حرام میں آئے مسلمانوں کے قلوب میں اس پر بھی عام شورش و نفرت پیدا ہوئی، اگر حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق عطا فرماتا تو بصیرا اسی سے اندازہ کرلیتا کہ کوّے کو اسلامی طبیعتیں کیسا سمجھتی ہیں، عام قلوب میں اس کی حلت سُن کر ایسی شورش پیدا ہوئی آخر یہ چیزے نیست، قمری یا کبوتر کو حلال بتانے پر بھی کبھی اختلاف پیدا ہوا، علماء و عامہ نے اُسے نیا مسئلہ سمجھ کر تعجب کی نگاہ سے دیکھا؟ ہندوستان پر انھیں چند سال میں قحط کے کتنے حملے ہوئے؟ یہ سیاہ پوش صاحب ہر گلی کوچے میں کثرت سے ملتے ہیں عام مسلمین جن کی طبائع میں من جانب اللہ اُس فاسق پرند کی خباثت و حرمت مذکور رہے، اُن کا خیال تو ادھر کیوں جاتا مگر اُس وقت تک جناب کو بھی اس مسئلہ کا الہام نہ ہوا، ورنہ اور نہیں تو آپ کے معتقدین قحط زدوں کو تو مفت کا حلال طیب گوشت ہاتھ آتا اور چار طرف کاؤں کاؤں کا شور بھی کچھ کمی پاتا۔ اب حالِ وسعت و فراخی میں آپ کو سُوجھی کہ کوا حلال، نہ صرف حلال بلکہ حلال طیب ہے، متعدد بلاد میں اہلِ علم نے اس کے رَد لکھے، یہاں تک کہ بعض متعقدین جناب گنگوہی صاحب نے بھی اُن کے خلاف تحریریں کیں، اعلحضرت عظیم البرکۃ مجددِ دین وملت حضرت عالمِ اہلسنت مدظلہ العالی کے حضور میرٹھ سہارنپور گلاوٹی کانپور وغیرہا دس بلاد نزدیک و دُور سے اس کے بارے میں سوالات آئے اکثر جگہ مختصر جوابات عطا ہوئے کہ یہ کوا فاسق ہے خبیث ہے حرام بحکمِ قرآن وحدیث ہے، اور بایں لحاظ کہ متعدد بلاد میں اہلِ علم کا اس طرف متوجہ ہونا حلت کے رَد لکھنا صحیح خبروں سے معلوم تھا اور یہاں کثرت کاربرون از شمار۔ تصنیف کتبِ دین و رَدِ طوائف مبتدعین کی علاوہ بنگال سے مدراس اور برہما سے کشمیر تک کے فتاوٰی کا روزانہ کام ایک ایک وقت میں دو دو سو استفسار کا اجتماع و ازدحام، لہذا بایں لحاظ کہ لوگ اس مہملۂ تازہ کا رَد کررہے ہیں خود زیادہ توجہ فرمانے کی حاجت نہ جانی۔ اسی اثناء میں متعدد تحریرات مطبوعۂ طرفین نظر سے گزریں، ان کے ملاحظہ سے واضح ہوا کہ یہ مسئلہ بھی اعلحضرت دام ظلہم کے التفات خاص کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ بعض تحریراتِ معتقدینِ جناب گنگوہی صاحب میں یہ بھی تھا کہ یہ مسئلہ اُن کے علماء سے طے کرلیا جاتا یہ امر پسندیدِ خاطر عاطر آیا اور ایک مفاوضہ عالیہ چالیس سوالاتِ شرعیہ پر مشتمل جناب گنگوہی صاحب کے نام امضا فرمایا، یہ سوالات حقیقۃً حرمتِ غراب کے دلائل باز غ اور اوہام طائفۂ جدیدہ غرابیہ کے رَدِ بالغ تھے جو ذی علم بدستیاری انصاف و فہم انھیں مطالعہ کرے اس پر حقیقتِ حال اور حلتِ زاغ کے جملہ اوہام کا زیغ و ضلال روشن ہو جائے، جناب مولوی گنگوہی صاحب بھی

marfat.com

سمجھ لئے کہ واقعی سوالات لاجواب اور خیالات زاغیہ سب نعیق غراب بلکہ نقش بر آب ہیں مفاوضۂ عالیہ بصیغۂ رجسٹری رسید طلب مرسل ہوا تھا ضابطے کی رسید تو دیتے ہی براہِ عنایت اس کے ساتھ ایک کارڈ بھی بھیجا کہ آپ کا طویل مسئلہ پہنچا میں نے نہ سنا نہ سننے کا قصد ہے انا للہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ تعالےٰ کے مال ہیں اور ہم کو اس کی طرف پھرنا ہے۔ ت) ہزار افسوس نام علم و حالت علماء پر بے سمجھے بوجھے ایک نیا مسئلہ نکالنا مسلمانوں میں اختلاف ڈالنا اور جب علماء مطالبۂ دلیل و افادۂ حق فرمائیں یوں چپ سادھ لینا ارشادِ قرآن واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتٰب لتبیننہ للناس[1] (اور یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے عہد لیا اُن سے جنھیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اسے لوگوں سے بیان کر دینا۔ ت) کو بھلا دینا ایسے ہی شیوخ الطائفہ کو زیبا ہے جنھیں خود ان کا معتقد فرقہ اپنا پیرِ مغاں لکھتا ہے۔ افسوس معتقدین کی بھی نہ چلی کہ ہمارے علمائے سے طے کر لو۔ طے کس سے کیجئے وہاں تو آواز ندارد۔ سوالات میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ فلاں فلاں پرچے جو حلتِ زاغ میں چھپے آپ کی رائے و رضا سے ہیں یا نہیں اُن کے مضامین آپ کے نزدیک مقبول ہیں یا مردود ــــــ جناب گنگوہی صاحب نے خیال فرمایا کہ مقبول کہتا ہوں تو سب بار مجھی پر آتا ہے مردود بتاؤں تو اپنا ہی ساختہ پرداختہ باطل ہوا جاتا ہے لہذا صاف کانوں پر ہاتھ دھر گئے کہ میں نے اس وقت تک اس مسئلہ میں کوئی تحریر موافق نہ مخالف اصلاً نہ سُنی نہ سننے کا قصد ہے۔ مجھے تو آج تک یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اس بارے میں کسی طرف سے کوئی تحریر چھپی ہے چلئے فراغت شد ؎

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے
پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے

حضرت جناب گنگوہی صاحب اور اُن سے قربت رکھنے والے خوب جانتے ہوں گے کہ یہ کیسا صریح سچ ارشاد ہوا ہے مگر وہاں اس کی کیا پروا ہے جو اپنے معبود کو جھوٹا بالفعل کہنا سہل جانیں، بندوں پر جھوٹ بولنا آپ ہی واجب بالدوام مانیں۔ عالم اہلسنت دام ظلہ العالی نے فوراً اس کارڈ کا رد رجسٹرڈ رسید طلب کے ساتھ روانہ فرمایا فراسۃ المومن سے گمان تھا کہ گنگوہی صاحب پہلا مفاوضہ انجانی میں لے چکے ہیں اور قوت سوالات دیکھ کر تحقیقِ مسئلہ شرعیہ سے بچتے ہیں عجب نہیں کہ اس بار رجسٹری واپس فرمائیں لہذا واضح قلم سے لفافے پر یہ الفاظ تحریر

---

[1] القرآن الکریم ۳/ ۱۸۷

marfat.com

فرمادئے تھے، دینی مسئلہ ہے صرف تحقیقِ حق مقصود ہے کوئی مخاصمہ نہیں اگر رجسٹری واپس کر دی تو حق پرستی کے خلاف ہوگا اور عجز پر دلیل صاف، مگر بندگانِ خدائے صادق کی فراست ایمانی بحمد اللہ تعالیٰ صادق ہی ہوتی ہے وہی گُل کِھلا کہ جناب مولوی گنگوہی صاحب نے انکاری ہو کر مفاوضہ واپس کر دیا۔ اہالیِ ڈاک نے لکھ دیا کہ حضرت کو انکار ہے لہذا واپس، اناللہ وانا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور اسی کی طرف ہم کو پھرنا ہے۔ ت)

فقیر محض بنظرِ تحقیقِ حق ورفعِ اختلافِ مسلمین وہ مفاوضات اور کارڈ بعینہٖ شائع کرتا اور اب چھاپ کر جناب مولوی گنگوہی صاحب سے سوالاتِ شرعیہ کا جواب مانگتا ہے، جناب گنگوہی صاحب نامِ مناظرہ سے خائف ہوئے تھے کہ سبحٰن السبوح میں حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کا حملہ شیرانہ دیکھ چکے تھے یہ فقیر محض بطور استفادۂ مسئلہ شرعیہ آپ سے جواب سوالات پوچھتا ہے جب آپ کے نزدیک کوّا حلال ہے اور لوگ اس حلالِ خدا کو حرام سمجھے ہوئے ہیں اور خاص آپ سے اس دینی مسئلہ کی تحقیق چاہتے ہیں تو جواب نہ دینا کیا معنیٰ رکھتا ہے، پہلے بھی مفاوضۂ عالیہ نے آپ کو سُنا دیا تھا اور اب فقیر بھی گزارش کئے دیتا ہے کہ خاص آپ کا جواب درکار ہے اُسی سے رفعِ نزاع ممکن ہے زید و عمرو سے غرض نہیں، اینٖ و آں پر التفات نہ ہوگا آپ سے مسائل شرعیہ کا سوال ہے آپ پر جواب واجب ہے آخر ماہ رمضان المبارک تک چالیس دن کی مہلت نذر ہے اگر عید ہوگئی اور جناب نے ہر سوال کا مفصل جواب اپنا مُہری نہ بھیجا تو واضح ہوگا کہ آپ کو حلال وحرام کی پروا نہیں آپ مسائل شرعیہ پوچھنے والوں کے جواب سے عاجز ہیں آپ بے سمجھے مسائل منہ سے نکالتے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈالتے اور جواب کے وقت خموشی پاتے ہیں، اور اگر آپ نے جواب تفصیلی بھیجے اور اُسی قدر یا استفادۂ مکرر سے فقیر کو اطمینان ہوگیا تو میں وہ نہیں کہ جو چاہوں مان لوں اور عجز کے وقت سکوت کی امان لوں میں وعدہ دیتا ہوں کہ حلالِ خدا کو کبھی حرام نہ کہوں گا آپ کی طرف سے ایک تحقیق حاصل ہونے کا ممنون ہوں گا آئندہ اختیار بدست مختار، حسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا ومولانا محمد وآلہ بالتبجیل۔

نقل مفاوضہ اول حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بنام جناب مولوی گنگوہی صاحب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم

بنظرِ خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی۔ السلام علیٰ من اتبع الہدیٰ (سلام اس پر

جس نے ہدایت کی پیروی کی۔ت) حلتِ غراب کے دو پرچے خیر المطابع میرٹھ کے چھپے کہ کسی صاحب ابو المنصور مظفر میرٹھی کے نام سے شائع ہوئے ایک کا عنوان تردید ضمیمہ اخبار عالم مطبوعہ ۷ اکتوبر ۱۹۰۲ء، دوسرے کی پیشانی تردید ضمیمہ شحنۂ ہند میرٹھ مطبوعہ ۲۴ اکتوبر ۱۹۰۲ء، بعض احباب نے بھیجے، اس کا یہ فقرہ واقعی لائق پسند ہے کہ شرعی مسئلہ کا صرف علماء میں طے ہونا، لہذا بغرض رفع شکوک عوام و تمیز حلال وحرام خاص آپ سے بعض امور مسئول اور ایک ہفتے میں جواب مامول۔ چار روز آمدورفت ڈاک کے ہوئے اگر تین دن کامل میں بھی آپ نے جواب لکھا تو چار دہم شعبان روز چارشنبہ تک آجانا چاہئے کہ آج شنبہ ہفتم شعبان ہے۔ اور اگر اس مہلت میں نہ ہو سکے تو اس کا مضائقہ نہیں ع

نکو گوئی اگر دیر گوئی چہ غم

(بات اچھی کہے اگر دیر سے کہے تو کیا غم ہے۔ت)

مگر اس تقدیر پر بوالیسی ڈاک وعدہ جواب وتعیین مدت سے اطلاع ضرور ہے ورنہ سکوت متصور رہوگا۔ جواب میں اختیار ہے کہ اپنے جن جن معاونین سے چاہئے استعانت کیجئے بلکہ بہتر ہوگا کہ سب کو جمع کرکے شورے مشورے سے جواب دیجئے کہ دس کی سوجھ بوجھ ایک سے کچھ اچھی ہی ہوگی، مگر بہرحال مجیب خود آپ ہی ہوں زید وعمرو کے نام سے جواب جواب کو جواب ہوگا نہ جواب کہ مقصود تو ان امور میں آپ کی رائے معلوم ہونا ہے زید وعمرو کی خوش نوائیاں تو اخباروں اشتہاروں میں ہو ہی چکیں، تحریر پر مہر بھی ضرور ہو کہ جحود جاحد کا احتمال دور ہو، مسئلہ مسئلۂ دینیہ ہے اور مسئلۂ دینیہ میں بے غور کامل وفحص بالغ آنکھیں بند کرکے منہ کھول دینا سخت بد دیانتی، تو ضرور ہے کہ آپ اس مسئلہ کے تمام اطراف و جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ وما علیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سب ہی کچھ کر لی ہوگی تو ان سوالوں کے جواب میں آپ کو دقت یا معذوری چشم کا عذر نہ ہوگا خصوصاً اس حالت میں کہ عالمگیری جیسی بیس کتابیں آپ کے سینے شریف میں بند ہیں جیسا کہ مشتہر صاحب نے ادعا کیا، ہر سوال کا صاف صاف جواب ہو، اگر کسی امر میں خفا رہا یا جواب سوال سے پورا متعلق نہ ہوا یا کسی جواب پر کوئی سوال تازہ پیدا ہوا تو دوبارہ سوال کرلیا جائے گا کہ مقصود وضوح حق ہے نہ خالی ہار جیت کی زق زق۔ واللہ الھادی الی صراط الحق (اور اللہ تعالٰی ہی راہِ حق کی ہدایت دینے والا ہے۔ت)

سوال اوّل: پہلے یہی معلوم ہو کہ دونوں پرچہ مذکورہ اور وہ کاغذات جن کے طبع کا پرچہ اخیرہ میں وعدہ دیا آپ کی رائے واطلاع ورضا سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے ان کے سب

marfat.com

مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض، علی الثالث مردود کی تعیین، بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے خبر شرطاست خبر شرطاست خبر شرطست من انذر فقد اعذر (خبر شرط ہے خبر شرط ہے خبر شرط ہے، جس نے ڈرایا اس نے عذر پیش کردیا۔ت) اور اگر صرف اتنا جواب دیا کہ اُن کا نفس حکم منظور تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اُن کے دلائل وابحاث آپ کے نزدیک مردود و مطرود ہیں، ورنہ قبول میں تخصیص حکم نہ ہوتی۔ اور نسبت دلائل و ابحاث اجمالی بات کہ مثلاً بعض یا اکثر صحیح ہیں کافی نہ ہوگی، وہ لفظ یاد رہے کہ علی الثالث مردود کی تعیین۔

سوال دوم: شامی و طحطاوی و حلبی وغیرہا میں کہ عقعق و ابقع و غداف و اعصم و زاغ کی طرف غراب کی تقسیم ہے صحیح و حاصر ہے یا غلط و قاصر، علی الثانی اس میں کیا کیا اغلاط کتنا قصور ہے اور ان پر کیا دلیل۔

سوال سوم: غراب جب مطلق بولا جائے ان متعارف متنازع فیہ کوّوں کو شامل ہے یا نہیں، کیا غراب کا ترجمہ کوا نہیں۔

سوال چہارم: اقسام خمسہ میں ہر ایک کی جامع مانع تعریف کیا ہے خصوصاً ابقع و عقعق کی رسم صحیح کہ طرداً و عکساً ہر طرح سالم ہو مع بیان ماخذ۔

سوال پنجم: اگر تعریفات میں کچھ اختلاف واقع ہوئے ہیں تو ان میں کوئی ترجیح یا تطبیق ہے یا اختیار ہے کہ جزافاً جو چاہیے سمجھ لیجئے علی الاول آپ نے کیا کیا اختلاف پائے اور ان میں کس ذریعے سے ترجیح یا تطبیق دے کر کیا قول منقح نکالا۔

سوال ششم: متنازع فیہ کوّا اقسام خمسہ سے کس قسم میں ہے، جو قسم معین کی جائے اس کی تعیین اور مابقی سے امتیاز مبین کی دلیل کافی بملاحظہ جملہ جوانب مبیّن کی جائے۔

سوال ہفتم: یہ کوّے جس طرح اب دائر و سائر ہیں کہ ہر جگہ ہر شہر و قریہ میں بکثرت وافرہ ہمیشہ ملتے ہیں اور ان کا غیر شہروں میں نادر، کیا اس پر کوئی دلیل ہے کہ ان کی یہ شہرت و کثرت اور امصار میں ان کے غیر کی ندرت اب حادث ہوگئی ہو فقہائے کرام اصحاب متون و شروح و فتاوٰی کے زمانے میں نہ تھی وہ حضرات ان کوّوں سے واقف تھے یا نادر الوجود ہونے کے باعث ان کا حکم بیان فرمانے کی طرف متوجہ نہ ہوئے جو ان کے زمانے میں کثیر الوجود تھے ان کے حکم بیان کئے آپ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جو شق چاہیے اختیار کر لیجئے مگر ان کے سوا کوئی راہ چلئے تو ان دونوں کے بطلان اور اس کی صحت پر اقامت برہان ضرور ہوگی۔

marfat.com

سوال ہشتم: متون و شروح و فتاوٰی میں اختلاف ہو تو ترجیح کسے ہے، اصل مذہب صاحبِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ وہ ہے جو متون لکھیں یا وُہ کہ بعض فتاوے یا شروح حاکی ہوں۔ علماء نے ہدایہ کو بھی متون میں شمار فرمایا ہے یا نہیں، یا ذکر کے کہئے۔

سوال نہم: غداف جب اقسام غراب میں مذکور ہو اس سے نسر یعنی گدھ مراد ہے یا کیا۔

سوال دہم: کیا کوئی کوّا شکاری بھی ہے کہ زندہ پرندوں کو پنجے سے شکار کر کے کھاتا ہے، اگر ہے تو اس کا کیا نام ہے اور وہ ان اقسامِ خمسہ سے کس قسم میں ہے یا ان سے خارج کوئی نئی چیز ہے، علی الاول وہ قسم مطلقاً شکاری ہے یا بعض افراد، علی الثانی شکاری و غیر شکاری ایک نوع کیوں ہوئے۔

سوال یازدہم: جیفہ و شکار جدا جدا چیزیں ہیں یا ہر شکار کر کے کھانے والا جیفہ خوار ہے۔

سوال دوازدہم: پہاڑی کوّا کہ اس کوّے سے بڑا اور یکرنگ سیاہ ہوتا اور گرمیوں میں آتا ہے کیا ان کوّوں کی طرح آپ کے نزدیک وہ بھی حلال ہے یا حرام، علی الاول کس کتاب میں حلال لکھا ہے علی الثانی اس کی حرمت کی وجہ کیا ہے۔

سوال سیزدہم: بعض کتبِ طبیہ میں جو عقعق کو مہو کا لکھا اور وہ ایک اور جانور کوّے کے مشابہ ہے، نجاست وغیرہ کھاتا ہے اور شہر میں کم آتا ہے، اور ہدایہ و تبیین و فتح اللہ المعین میں جس قدر باتیں عقعق کی نسبت تحریر فرمائی ہیں سب اس میں موجود ہیں آپ کے پاس اس کی تکذیب پر کیا دلیل ہے۔

سوال چہاردہم: حدیث:

خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم[1]

پانچ جانور خبیث ہیں انھیں حل و حرم میں قتل کیا جائے گا۔ (ت)

سے تحریم فواسق پر استدلال مذہبِ حنفی کے مطابق و مقبول ہے یا باطل و مخذول۔

سوال پانزدہم: قولِ صحابی اصولِ حنفی میں حجتِ شرعی ہے یا نہیں، خصوصًا جب کہ اُس کا

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحج باب یندب للمحرم وغیرہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۸۱
سنن ابن ماجہ کتاب المناسک باب مایقتل المحرم الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۳۰
کنز العمال حدیث ۱۱۹۴۴ موسسۃ الرسالہ بیروت ۵/۳۷

خلاف دیگر صحابہ سے مسموع نہ ہو رضی اللہ تعالےٰ عنہم اجمعین۔

سوال شانزدہم: آپ حمار یعنی خر کو حلال جانتے ہیں یا حرام، اگر حرام ہے تو علّتِ حرمت کیا ہے حالانکہ وہ صرف دانہ گھاس وغیرہ پاک ہی چیزیں کھاتا ہے یا لا اقل خلط تو کرتا ہے۔

سوال ہفدہم: کیا جلالہ کہ کثرتِ اکل نجاسات سے بُو لے آئی ہو حرام وممنوع ہے یا نہیں جبکہ کبھی گھاس بھی کھالیتی ہو، اگر نہیں تو کیوں، حالانکہ نجاست اس کے رگ وپے میں ایسی ساری ہوگئی کہ باہر سے بُو دینے لگی تنہا اکل نجاسات بھی اور اس سے زیادہ کیا وصف مؤثر فی التحریم پیدا کریگا، اور اگر ہے تو کیوں، حالانکہ خلط تو پایا گیا۔

سوال ہیجدہم: ترک استفصال عند السؤال دلیل عموم ہے یا نہیں، ذرا فتح القدیر دیکھی ہوتی۔

سوال نوزدہم: جس شَے میں علتِ حلت وحرمت جمع ہوں حلال ہوگی یا حرام یا مشتبہ، علی الثالث اس پر اقدام کیسا اور وہ طیبات میں معدود ہوگی یا نہیں۔

سوال بستم: نہ جاننے والا ایک حکم شرعی عالم سے استفسار کرے شرعاً اُس مسئلہ میں تفصیل ہو کہ بعض صور جائز بعض ناجائز، تو ایک حکم مطلق بیان کر دینا اضلال ہے یا نہیں۔

سوال بست ویکم: حل اگر معلول قرار پائے تو علت حلت عدم جمیع علل حرمت ہے یا صرف کسی وصف وجودی کا ثبوت، کیا شرع میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ امر وجودی کے محض تحقق کو مناط حل قرار دے دیا ہو جب تک اس کا وجود ارتفاع جمیع وجوہ حظر کو مستلزم نہ ہو۔

سوال بست ودوم: کوّے کہ بالاتفاق حرام ہیں، فقہائے کرام نے اُن کی تحریم کی تعلیل صرف اکل محض نجاست سے کی ہے یا اور بھی کوئی علت ارشاد ہوئی ہے۔

سوال بست وسوم: کیا اکل میں خلط نجس وطاہر ارتفاع جملہ وجوہ تحریم کو مستلزم ہے کہ جہاں خلط پایا جائے وہاں کوئی وجہ تحریم نہیں ہوسکتی کہ باوصف وجود ملزوم انتفائے لازم قطعاً معلوم۔

سوال بست وچہارم: غذا پر نظر کرنا اور یہ اصل کلی باندھنا کہ جو جانور صرف نجاست کھائے حرام اور جو نرا طاہر یا دونوں کھائے حلال ہے خاص اُس صورت میں جب دیگر وجوہ حرمت سے کچھ نہ ہو یا یونہی عموم واطلاق پر ہے کہ صرف غذا دیکھیں گے باقی سبعیت یا فسق یا خبث وغیرہا کسی بات پر نظر نہ ہوگی، شق ثانی ماننے والا عاقل مصیب ہے یا جاہل دیوانگی نصیب۔

سوال بست وپنجم: قاعدۂ مذکورہ امام کے کسی کلام سے استنباط کیا گیا ہے یا خود امام نے اُس کلیے پر نص فرمایا ہے علی الثانی ثبوت علی الاوّل وہ کلام امام کیسی چیز سے متعلق تھا اور قاعدہ

مستنبطہ اُسی کے نظائر سے متعلق ہوسکے گا یا اپنے ماخذ سے بھی عام ہوجائے گا علی الثانی صحت استنباط کیونکر۔

سوال بست وششم: وصف البقع یعنی دو رنگا ہونا خود مؤثر فی التحریم ہے یا سلباً و ایجاباً مدارِ حرمت یا علامت ملزومہ یا لازمۂ تحریم یا ان سب سے خارج ہے، جو کہئے سمجھ کر کہئے۔

سوال بست وہفتم: پانی کو مطہر کہنا ٹھیک ہے یا نہیں، کیا اُس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ پانی تو مائے مضاف بھی ہے اس سے وضو کب جائز ہے، اگر نہیں ہوسکتا تو کیوں، حالانکہ مضاف بھی مائے مطلق نہ سہی مطلق ماء میں تو ضرور داخل ہے اور اُس کلام میں پانی مطلق ہی تھا یعنی لابشرط شئ نہ مقید باطلاق یعنی بشرط لا۔

سوال بست وہشتم: اگر شارح یا محشی کسی کلام کو ایسے محل سے متعلق کردے جو اصول مسلّمہ شرعیہ کے خلاف ہو تو اس کی یہ توجیہ خطائے بشری ٹھہرے گی یا اس کے سبب اصلِ شرعی ہی رَد کر دی جائے گی۔

سوال بست ونہم: کیا حنفیہ کلام شارع میں مفہوم صفت معتبر رکھتے ہیں۔

سوال سیم: مذہب حنفی میں کوّے کی کوئی نوع فی نفسہٖ بھی حرام ہے جسے حرمت لازم ہو یا حقیقۃً سب انواع حلال ہیں حرام کی حرمت صرف بعارض و زوال پذیر ہے علی الثانی ہمارے ائمہ سے ثبوت علی الاول علتِ حرمت کا بیان۔

سوال سی ویکم: غیر حواکی میں نوعیتِ صوت حیوانات کا خاصہ شاملہ ہے یا نہیں حتی کہ منطقیوں نے جب ادراک ذاتیات کا رستہ نہ پایا اُسے فصول قریبہ سے کنایہ بنایا اور حیوان ناطق حیوان صاہل حیوان ناہق کو انسان وفرس وحمار کی حد ٹھہرایا، ان شہروں میں گھوڑا ہنہناتا کتا بھونکتا ہے کیا کہیں اس کا عکس بھی ہے کہ کتّا ہنہناتا گھوڑا بھونکتا ہے۔

سوال سی ودوم: کیا وجہ تسمیہ میں تعدد محال ہے یا ایک وجہ دوسرے کے معارض سمجھی جائے، کیا اس میں اطّراد شرط ہے ریشں کو جرجیر اور ریٹ کو قارورہ کہیں گے۔

سوال سی وسوم: کوئی کوّا آپ نے دیکھا یا کسی معتمد سے دیکھنا سنا ہے کہ سوائے نجاست کے کبھی دانے وغیرہ کسی پاک چیز کو اصلاً نہ چھوئے۔ یہاں دو قسم کے کوّے دیکھے جاتے ہیں، یہ اور کگار، کیا کگار دانہ کھاتے نہیں دیکھا جاتا۔

سوال سی وچہارم: عق عق عق عق اور غاق غاق یا ہندی کہئے کُچ کُچ کُچ کُچ اور

کاؤں کاؤں، کیا یہ دونوں حکایتیں متباین آوازوں کی نہیں، کیا کوئی سمجھ والا بچّہ بھی کاؤں کاؤں کرنے والے کو کہے گا کہ عق عق عق عق کہہ رہا ہے۔

سوال سی و پنجم: کیا لونِ حیوانات اختلافِ بلاد سے مختلف نہیں ہوتا اگرچہ بنظر حالت معہودہ اس سے شناخت حیوان کرائیں مثلاً توتے کی رسم میں سبز رنگ، حالانکہ سپید بھی ہوتا ہے، تو کیا صرف موضع لون میں اختلاف نوعِ حیوان کو بدل دے گا حالانکہ نوعیتِ لون بھی نہ بدلی، خصوصاً جہاں خود کلماتِ راسمین تعیینِ موضع میں ایک وجہ پر نہ آئے ہوں، بہت نے مطلق کہا بعض نے ایک طرح تخصیص محل کی بعض نے دوسری طرح، تو کیا صرف ان بعض مخصصین میں بعض کا قول دیکھ کر خصوص موضع میں ایک فرقِ قریب پر تبدّلِ ذاتِ حیوان کا زعم جنون ہے یا نہیں۔

سوال سی و ششم: کراہت وممانعت کہ بوجہ اکل نجاست ہو لذاتہٖ ہوتی ہے یا اسی وصف کے سبب، یہاں تک کہ اگر وصف زائل ہو کراہت زائل ہو، ہمارے ائمہ نے دجاجۂ مخلاۃ وبقرۂ جلالہ میں بعد حبس اور امام ابو یوسف کی روایت میں عقعق کی نسبت کیا فرمایا ہے۔

سوال سی و ہفتم: جامع الرموز کتب ضعیفۂ نامعتمدہ سے ہے یا نہیں، وہ اگر کسی بات میں ہدایہ و کافی وتبیین وایضاح ولباب وجوہرہ وغیرہا متون وشروح معتمدہ ومعتبرہ کے معارض مانی جائے تو ان کے مقابل کچھ بھی التفات کے قابل ٹھہر سکتی ہے بلکہ ان سب عمائد کی تصریحاتِ جلیلہ سے اگر کوئی معتبر کتاب بھی مخالفت کرے جس کا مصنف نہ مجتہد فی الفتوٰی مانا گیا نہ ان میں اکابر کا ہم پایہ، تو ترجیح کس طرف ہے، راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر فتوٰی دینے کو علمائے نے جہل وخرقِ اجماع بتایا یا نہیں۔

سوال سی و ہشتم: جانوروں میں فسق کے کیا معنے ہیں، باز وشکرہ وگربہ وکلب معلّم بھی فاسق ہیں یا نہیں، علی الاول ثبوت علی الثانی ان میں اور زاغ میں کیا فرق ہے جس کے سبب شرعِ مطہر نے کوّے کو فاسق بتایا نہ ان کو۔

سوال سی ونہم: ظہر کا ترجمہ کمر کہاں کی زبان ہے، کیا اگر کوّے کی کمر پر سپیدی نہ ہو تو نہ وہ فاسق ہے نہ خبیث بلکہ مطلقاً حلال طیب ہے یہ کس کا مذہب ہے، کمر کی سپیدی کو حلت حرمت میں کیا اور کتنا اور کیوں دخل ہے۔

سوال چہلم: ایذا کہ حیوانات میں فسق ہے اس سے مطلقاً ایذا مراد ہے انسان کو ہو یا حیوان کو ابتداءً ہو یا مقاومۃً طبعاً عادۃً ہو یا نادرًا وکیفما کان شکاری جانور ہونا بھی اس ایذا

marfat.com

میں شرعاً داخل ہے یا نہیں، علی الاول ثبوت درکار کہ علمائے ایذائے مناط فی الفسق میں اسے مطلقاً داخل کیا یا باز وغیرہ شکاری پرندوں کو خود اسی بنا پر کہ وہ شکاری ہیں فاسق بتایا ہو، شرع کی کس دلیل کس امام معتمد کی تصریح سے ثابت ہے کہ طیور و بہائم میں مناطِ فسق و مناطِ سبعیت واحد ہے کیا فسق و سبعیت میں یہاں کچھ فرق نہیں، نیز غیر طیور و بہائم میں مناط کس قسم کی ایذا ہے اور وہ یہاں صلوح مناطیت سے کیوں معزول ہوئی۔

تنبیہ: بہت سوالوں میں کئی کئی سوال، بہت میں متعدد شقوق ہیں نمبروار، ہر سوال کی پوری باتوں کا جواب درکار۔

وآخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العٰلمین وصلی اللہ علٰی سیدنا ومولانا محمد وآلہٖ اجمعین۔

اور ہماری دُعا کا اختتام اس پر ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو سب جہانوں کا پروردگار ہے۔ اور اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر اور آپ کی تمام آل پر۔ (ت)

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ

۷ شعبان معظم ۱۳۲۰ ہجریہ علٰی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ

نقل کارڈ مولوی گنگوہی صاحب بجواب مفاوضۂ عالیہ

از بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

بعد سلام مسنون آنکہ آپ کی تحریر طویل دربارۂ مسئلہ زاغ بندہ کے پاس پہنچی بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر سنی ہے نہ مخالف

ع املائے شریف میں کوی کا لفظ یونہی مکرر ہے اور رہونا ہی چاہئے تھا کہ محبوب تازہ یعنی کوّے کے ہمشکل ہے اس کی لذت نے اسے فتنہ کردیا حبك الشیئ یعمی ویصم[1] کسی چیز کی محبت آدمی کو اندھا بہرا کردیتی ہے ۱۲۔

[1] سنن ابی داود کتاب الادب باب فی الھوٰی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۳۴۳
مسند احمد بن حنبل بقیہ حدیث ابی الدرداء المکتب الاسلامی بیروت ۵/۱۹۴
" " " " " " ۶/۴۵۰

marfat.com

اور نہ آئندہ ارادہ سُننے کا ہے اور نہ مسئلہ حلۃ غراب موجودہ[۱] دیار میں مجھے کسی قسم کا شُبہہ یا خلجان ہے جس کے رفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو ایام طالب علمی سے یہ مسئلہ بندہ کو معلوم ہے اُسی وقت بغرضِ اطمینان اپنے اساتذۂ کرام سے بھی پوچھ لیا تھا ورنہ کتبِ متداولہ درسیہ سے اسکی حلت خود ظاہر ہے اور متدبر کو ذرا غور سے واضح ہو جاتا ہے بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی البتہ نفس مسئلہ حلۃ وحرمۃ مجھسے بارہا سیکڑوں ہزاروں مرتبہ مجھسے[۲] کسی نے پوچھا اور میں نے بتلادیا اب نہ معلوم پچاس[۵] سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سُنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے مگر چونکہ آپ[۳] نے ٹکٹ نہیں بھیجا اس لئے اسکو واپس نہیں کیا صرف یہ کارڈ آپ کے رفعِ انتظار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجۃ نہ تھی مجھے[۴] اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوی تھی کہ اس مسئلہ میں کوی تحریر کسی طرف سے چھپی ہے البتہ مجھسے سیکڑوں آدمیوں نے پوچھا ہے میں نے اسی قدر جس قدر ہدایہ[۵] وغیرہ میں درج ہے لکھدیا ہے ،

والسلام ۔

ع[۱] غراب کی تانیث عجب محاورہ ہے شاید یہی خیال باعثِ الفت ہوا ہو کالا سر تو کبھی دیکھا ہی تھا اگرچہ ؎

ترا برف بارید بر پر زاغ — نشاید چو بلبل تماشائے باغ

(کوّے کے پروں پہ اگر برف برس جائے تب بھی وہ بلبل کی طرح تماشائے باغ کے لائق نہیں ہوتا)

ع[۲] یہ مجھسے مکرر ہے (کوی مجھسے کوی مجھسے) دو[۲] بار فرمایا ہے گویا وہ کمال محبت میں عرب کا محاورہ ادا کر کے ارشاد ہوا ہے کہ ؛

الغراب منی وانا من الغراب ۱۲ ۔ — کوّا مجھ سے اور میں کوّے سے ہوں ۔ (ت)

ع[۳] سوالات جواب آنے کو بھیجے تھے نہ کہ واپس دینے کو ، اگر فقط ٹکٹ کی ناچاری جواب دینے کی سدِ راہ ہے تو آپ جواب بیرنگ دیں بلکہ رجسٹری کرا کر جو دوانی اُٹھے اتنے کا ویلو بھیجیں دو آنے وہ اور تین اور نذرانے کے میں حاضر کروں گا ۱۲

ع[۴] وہ دیکھئے جھلک دے گئی ۔ اس وقت سے پہلے کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ اب مفاوضہ عالیہ سننے سے خبر ہوئی حالانکہ آپ فرماتے ہیں میں نے سُنا ہی نہیں ۱۲

ع[۵] ہدایہ میں صریح روشن بیان واضح تبیان سے آپ کا رد لکھا ہے مگر زیغ زاغ میں ہدایہ سوجھے بھی ۱۲۔

marfat.com

مفاوضۂ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہ در رد کارڈ گنگوہی صاحب رد ہ علیہ[۱] حلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

بنظرِ خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی، سلٰم علی المسلمین اجمعین (سلام ہو تمام مسلمانوں پر۔ ت) - آپ کا کارڈ مشعر رسید مسائل مرسلۂ فقیر آیا۔ عجلت ارسال رسید باعثِ مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی جواب دینے سے انکار پر حسرت۔ میری آپ کی مخالفت اصول عقائد میں ہے جس میں فقیر بحمد ربہ القدیر جل جلالہ یقیناً حق و ہدٰی پر ہے۔

الحمد للہ الذی ھدٰنا لھٰذا وما کنّا لنھتدی لولا ان ھدٰنا اللہ لقد جاءت رسل ربنا بالحق[۲] لا امکان فیہ للکذب ولا احتمال فیہ للریب فضلا عن ادعاء فعلیتہ الکفر المطلق۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمیں اس کی ہدایت عطا فرمائی اور ہم ہدایت نہ پاتے اگر اللہ تعالیٰ نے ہمیں ہدایت نہ دی ہوتی، تحقیق ہمارے رب کے رسول ہمارے پاس حق کے ساتھ آئے، یہ حق ہے اس میں جھوٹ کا کوئی امکان نہیں اور نہ ہی شک کا کوئی احتمال ہے چہ جائیکہ اس میں جھوٹ کی فعلیت و وقوع کا دعوٰی کیا جائے جو کفر خالص ہے۔ (ت)

مگر یہ مسئلہ دائرہ محض فرعی فقہی ہے فقہ میں فقیر بھی بحمدہٖ تعالیٰ حنفی ہے اور آپ بھی اپنے آپ کو حنفی کہتے ہیں، تو ان مسائل کو ان جلائل پر قیاس کرکے پہلو تہی کرنے کی حاجت نہیں، آپ کا جواب کہ نہ مسئلہ حلت غراب موجودہ دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہہ یا خلجان ہے جس کے دفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو، سوئے اتفاق سے سخت بے محل واقع ہوا، فقیر نے کب کہا تھا کہ آپ کوے کے مسئلے میں حالتِ شک میں ہیں بلکہ صاف لفظ تھے کہ بغرض رفع شکوک عوام و

---

[۱] یعنی رد کیا گیا کوے کو اُن کا حلال کہنا ۱۲ [۲] القرآن الکریم ۷/ ۴۳

marfat.com

دتمیز حلال وحرام خاص آپ سے بعض امور مسئول اور آپ کی نسبت یہ الفاظ تھے، ضرورت کہ آپ اس مسئلے کے تمام اطراف وجوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ ماعلیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سبھی کچھ کرلی ہوگی۔ جن سے صاف روشن تھا کہ آپ کو حلت میں شاک ومتردد نہ جانا نہ آپ کے خلجان کے لئے یہ مراسلہ بھیجا۔ آپ کو شک نہیں عوام کو تو شکوک ہیں، مسلمانوں میں اختلاف پڑا ہے، آتش خصام شعلہ زا ہے، ایک طائفہ آپ کا مقلد آپ کے فتوے سے حلت کا معتقد ہے تو کیا رفع نزاع بین المسلمین سے آپ کو غرض نہیں۔ نگاہِ انصاف صاف ہو تو یہ جواب بے محل ہی نہیں بالکل برعکس آیا، آپ اس مسئلے میں حالتِ شک میں ہوتے تو یہ جواب کچھ قرینِ قیاس ہوتا کہ میں اس میں کیا کہوں میں تو خود تردد و شک میں پڑا ہوں اور جب کہ آپ کو حکم شرعی تحقیق ہے شبہہ وخلجان اصلاً باقی نہیں تو جو آپ کے خیال میں خلاف حق پر ہیں حلالِ خدا کو حرام جانتے ہیں آپ پر لازم ہے کہ حق اُن پر واضح کیجئے، نہ کہ بعد سوال بھی جواب نہ دیجئے، دیکھئے تو خود آپ کے معتقدین اُسی مذکور اشتہار پرچہ دوم میں کیا کہتے ہیں، حق میں بطلان کے ملانے کی کوشش جن کی طرف سے ہوئی اُن کو جواب دینے اور عین وقت پر دُودھ پانی علیحدہ کر دینا فرض منصبی۔

آپ اس مراسلۂ فقیر کو مسئلۂ دائرہ میں سوالِ سائل سمجھے یا مناظرۂ مقابل یا لا و لا یعنی کچھ نہ کھلا۔ برتقدیر اول اس جواب کا حُسن آپ خود جان سکتے ہیں جسے یہ سمجھے کہ دلیل شرعی سے مسئلہ شرعیہ کی تحقیق پوچھتا ہے اُس کا یہ کیا جواب ہوا کہ ہمیں تحقیق ہے۔ جی وُہ آپ کی اُس تحقیق ہی کو تو پوچھتا ہے کہ کیا ہے ان شبہات کا اس میں کیونکر انتفا ہے نہ یہ کہ آپ کو تحقیق ہے یا نہیں۔ ما و ھل کے مقاصد میں فرق نہ کرنا عامی سے بھی بعید ہے نہ کہ مدعیان علم۔ برتقدیر ثالث جو کلام آپ نے نہ سُنا نہ سمجھا اس پر جزاً فاً یہ جواب کیسا بے سُنے سمجھے کیونکر معلوم ہو کہ اس نے کیا کہا اور آپ کو جواب میں کیا کہنا چاہیے۔ رہی تقدیر ثانی یعنی گمان مناظرہ اس پر بھی یہ نہایت عُجاب۔ کیا حلتِ غرابِ موجود پر کوئی نص قطعی آپ کے پاس تھی یا جانے دیجئے خاص اُن کوّوں کا نام لے کر ائمۂ مذہب نے حکمِ حِل دیا تھا جس کے سبب آپ کو ایسا تیقّن کُلّی تھا کہ مناظرہ کا کلام بھی سُننے کا دماغ نہ ہوا، کہرے یقینی ہوتا درکنار یہاں سرے سے اپنے صغریٰ ہی پر آپ کسی کتاب معتمد کا نص نہیں دکھا سکتے مثلاً عقعق کو کتابوں میں اختلافی حلال ضرور لکھا مگر یہ کس کتاب میں ہے کہ کوّے جن میں گفتگو ہے عقعق ہیں، یہ تو آپ یا آپ کے اساتذہ نے اپنی اٹکلوں ہی سے ٹھہرا لیا ہوگا پھر اٹکلوں پر ایسا تیقّن کہ مطلق شبہہ نہیں اصلاً خلجان نہیں مزید تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں مناظر کی بات سنیں گے بھی نہیں یعنی چہ۔ کیا کلمۃ الحق

marfat.com

ضالۃ المؤمن[1] (حکمت کی بات مومن کی گمشدہ میراث ہے۔ ت) نہیں، کیا آپ یا آپ کے اساتذہ کی اٹکل میں غلطی ممکن نہیں، آپ کے معتقدین تو اسی اشتہار غراب پرچہ اولٰے میں آپ کی خطائیں نگاہِ عوام میں ہلکی ٹھہرانے کے لئے حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والثنا تک بڑھ گئے کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں اور بشریت سے اولیا کیا معنی انبیاء علیہم السلام بھی خالی نہیں حالانکہ ایسی جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سُوئے ادب ہے اور قائل مستحق تعزیر شدید شفا شریف میں ہے؛

الوجہ الخامس ان لایقصد نقصا ولا یذکر عیبا ولا سبا لکن ینزع بذکر بعض اوصافہ علیہ الصلوٰۃ والسلام او یستشہد ببعض احوالہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الجائزۃ علیہ فی الدنیا علی طریق ضرب المثل والحجۃ لنفسہ اولغیرہ اوعلی التشبہ بہ او عند ھضیمۃ نالتہ اوغضاضۃ لحقتہ کقول القائل ان قیل فی السوء فقد قیل فی النبی اوکُذِّبتُ فقد کُذِّبَ الانبیاء، اوانا اسلم من السنۃ الناس ولم تسلم منہم انبیاء اللہ، وانما کثرنا بشاھدھا مع استثقالنا حکایتھا لتساھل کثیر من الناس فی ولوج ھذا الباب الضنک وقلۃ علمھم بعظیم ما فیہ من الوزر یحسبونہ ھینا

بے ادبی کی پانچویں صورت یہ ہے کہ قائل نہ تو توہین کا ارادہ کرے نہ ہی کوئی برائی یا دشنام زبان پر لائے مگر ذکر بعض اوصافِ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف جُھکے یا بعض احوال کو کہ حضور پر دنیا میں روا تھے دستاویز بنائے ضرب المثل کے طور پر یا اپنے یا دوسرے کے لئے حجت لانے یا حضور سے تشبیہ دینے کو یا اپنے یا دوسرے پر سے کسی نقص یا قصور کا الزام اٹھاتے وقت جیسے قائل کا کہنا کہ مجھے بُرا کہا گیا تو نبی کو بھی تو لوگ بُرا کہتے تھے یا مجھے جھٹلایا تو لوگوں نے انبیاء کی بھی تو تکذیب کی ہے یا میں لوگوں کی زبان سے کیا بچوں کہ انبیا تک اُن سے سلامت نہ رہے (امام فرماتے ہیں ہم نے یہ الفاظ باآنکہ ان کی نقل ہم پر گراں تھی اس لئے بکثرت ذکر کئے کہ بہت لوگ اس تنگ دروازے میں گُھس پڑنے کو سہل سمجھے ہوئے ہیں اور اس میں جو سخت وبال ہے اس سے کم واقف ہیں اسے آسان

---

[1] جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی فضل الفقہ علی العبادۃ امین کمپنی دہلی ۲/ ۹۳
سنن ابن ماجۃ ابواب الزہد باب الحکمۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۱۷

marfat.com

وھو عند اللہ عظیم، فان ھذہ کلھا وان لم تتضمن سبا ولا اضافت الی الملٰئکۃ والانبیاء نقصا ولا قصد قائلھا غضا فما وقر النبوۃ ولا عظم الرسالۃ حتی شبّہ من شبّہ فی کرامۃ نالھا او معرۃ قصدا لانتفاء منھا او ضرب مثلا بمن عظم اللہ خطرہ فحق ھذا ان درئ عنہ القتل الادب والسجن وقوۃ تعزیرہ بحسب شنعۃ مقالہ[1] اھ مختصرًا۔

جانتے ہیں اور وہ اللہ کے نزدیک سخت بات ہے) تو یہ اقوال اگرچہ نہ دشنام پر مشتمل ہیں نہ ان میں انبیاء وملائکہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرف کسی نقص کی نسبت ہے نہ قائل نے تنقیصِ شان کا ارادہ کیا پھر بھی اس نے نہ نبوت کا ادب کیا نہ رسالت کی تعظیم کہ جن کے شرف کو اللہ عزوجل نے عظمت دی اُن کے ساتھ این وآں کو تشبیہ دی کسی فضیلت میں کہ اُسے ملی یا کسی نقص کا الزام اٹھانے کو یا اُن کے ذکر پاک کو ضرب المثل بنایا تو ایسے سے اگر قتل دفع بھی کریں تو وہ تعزیر وقید اور اپنے قول کی بُرائی کے لائق سخت سزا کا مستحق ہے ۱۲ (ت)

خیر یہ باتیں تو وہ جانتے ہیں جنھیں حق سبحٰنہ وتعالٰی نے اپنے محبوبان کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا حسنِ ادب بخشا ہے۔ کلام اس میں ہے کہ انبیاء تک کا آپ کی خاطر یوں ذکر لایا جائے تو سخت عجب ہے کہ آپ کا خیال اس سے بڑھ کر اپنے آپ یا اپنے اساتذہ کو بالکل بشریت سے خالی بتائے، میرے پاس آپ کی مُہری تحریر ہے جس میں آپ نے بزعمِ خود یہ مان کر کہ کُتبِ فقہ میں اُلّو کو حلال لکھا ہے پھر اُن کے حکم کو محض غلط کہا اور فقہاء کو بے تحقیق کئے حکمِ شرعی لکھ دینے کی طرف نسبت کر دیا۔ اسی کو یاد کرکے آپ نے مناظرہ کا کلام بگوشِ ہوش سُنا ہوتا کہ جیسے اگلے فقہائے کرام نے آپ کے زعم میں اُلّو کی حِلّت بے تحقیق لکھ دی، شاید یوں ہی کوّے کے باب میں آپ کو اور آپ کے اساتذہ کو دھوکا لگا اور بے تحقیق حرام کو حلال سمجھ لیا ہو، یا آپ اور آپ کے اساتذہ بشریت سے بالکل خالی سہی یہ خطا بھی فقہا ہی کے ماتھے جائے شاید انھیں نے اُلّو کی طرح کوّے کو بھی حلال لکھ دیا ہو، مناظرہ کے کلام سے کشفِ خطا ہو، اس کی بدولت حق کی معرفت عطا ہو۔ غرض اصلًا نہ سُننا اور یہ جواب دے دینا کہ ہمیں تحقیق ہے کسی وجہ پر کوئی معنی نہیں رکھتا، مجھے معلوم نہیں کہ یہ لاتسمعوا لھٰذا (اس کو نہ سُنو۔ت) کا صیغہ آپ کی طبیعت کا تقاضا یا معتقدین کا

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی القسم الرابع الباب الاول فصل الوجہ الخامس الشرکۃ الصحافیۃ ۲/ ۲۲۸ تا ۲۳۰

marfat.com

مشورہ تھا آپ نے سنا ہو جب ہرقل کے پاس فرمانِ اقدس پہنچا اور اس نے پڑھنا چاہا اور اس کا بھائی یا بھتیجا مانع آیا تو اس نے کیا جواب دیا ہے، یہ کہا انك لضعيف الرأى اتريد ان ارمى الكتاب قبل ان اعلم ما فيه تو ضرور ناقص العقل ہے کیا تو یہ چاہتا ہے کہ میں بے مضمون معلوم کئے خط ڈال دوں[1] ہرقل اگرچہ نبوت اقدس سے آگاہ تھا مگر اسے اظہار نہ کرتا تھا ایک عام تہذیب کی بات بتا کہ اُس احمق کا رَد کیا مدعی تہذیب وعقل اسلامی کو ایک نصرانی کی فہم وانسانیت سے کم نہ رہنا چاہیے ہاں یَتاقِ ازرق احمر احمق کی رائے پسند ہو تو جدا بات ہے، رہا آپ کا فرمانا کہ بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی، اور اسی بنا پر یہ جبروتی حکم کہ میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سُنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے، براہین قاطعہ تو خاص ردّ ومجادلہ کا رسالہ ہے اس کی تقریظ میں آپ لکھتے ہیں: احقر الناس رشید احمد گنگوہی نے اس کتاب کو اوّل سے آخر تک بغور دیکھا[2] مناظرہ ومباحثہ کا شوق نہ ہونا اگر تحریرات مناظرہ نہ دیکھنے کو مستلزم تو اتنے حجم کا طومار حرف بحرف بغور آپ نے کیونکر دیکھا اور مستلزم نہیں تو فقیر کا ایک ورق کا رسالہ سننے سے کیوں اجتناب ہوا۔ اگر کہئے کہ وہ رسالہ پسند تھا یہ ناپسند لہذا اسے بغور دیکھا اسے بیغوری سے بھی نہ سُنا تو صراحۃً واثر گو نہ ہے پسند وناپسند دیکھنے سننے پر متفرع ہے بے دیکھے سُنے رجماً بالغیب استحسان واستہجان کس خواب کی تعبیر سمجھا جائے۔ علاوہ بریں مناظرہ میں خود آپ کے چند اوراقی رسائل مثل ردّ الطغیان ورسالہ تراویح وہدایۃ الشیعہ چھپے ہیں مگر یہ کہئے کہ بحمد اللہ تعالٰی فرق بیّن ہے جس پر یہ شوق وبے شوقی مبتنی ہے یعنی نہ ہر جائے مرکب الٰی آخرہ۔ آپ کا فرمانا کہ میں نے آپ کا مسئلہ نہ سُنا۔ ع

خاطر سے یا لحاظ سے میں مان تو گیا

مگر کارڈ دیکھنے والے اس پر چہتے اور رکھتے ہیں، یہ فرمانا کہ بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر سنی ہے نہ خلاف نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کسی طرف سے چھپی ہے اُسی امر کی پیشبندی ہے جو مراسلہ کے سوال اول میں معروض ہوا تھا کہ دونوں پرچہ مذکورہ آپ کی رائے سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے علی الثانی اُن کے سب مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے، ظاہر یہی ہے کہ آپ نے ضرور یہ شقوق سنیں اور اُن سے مفر اصلاً نظر نہ آئی سوا اس صورت کے کہ سرے سے کانوں پر ہاتھ دھر لئے کہ میرے کان تک انگی

[1] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد الثانی الفصل السادس دار المعرفہ بیروت ۳/۳۳۹
[2] البراہین القاطعۃ تقریظ مولوی رشید احمد مطبع لے بلاساڈھور ص ۲۷۰

خبر بھی نہ پہنچی مضمون سننا تو بڑی بات ہے میں کیسے کہہ دوں کہ مقبول ہیں یا مردود، اور واقعی قبول کرنے میں سارا بار اپنے سر آتا تھا اور نہ قبول کرنے میں معتقدین کا دل دکھتا بلکہ غالباً اپنا ہی ساختہ پرداختہ باطل ہوتا تھا ناچار سوا اس انکار کے علاج کیا تھا ورنہ کیونکر قرین قیاس ہو کہ آپ کا مسئلہ آپ کا معاملہ آپ کا فرقہ آپ کا سلسلہ شہروں شہروں وہ شور وغلغلہ اور آپ کا نوں کان خبر نہیں، طرفہ یہ کہ آپ خود اسی کارڈ میں فرما رہے ہیں نفس مسئلہ مجھ سے ہزاروں مرتبہ مجھ سے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلا دیا اب نمعلوم پچاس سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا۔ غل شور کی خبر ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ غل کیا اور کس پیرایہ میں ہے۔ لطف یہ کہ معتقدین معرض بیان میں سکوت سے عرفاً اقرار دے چکے کہ ان کے مضامین آپ ہی کی تعلیم ہیں ضمیمہ شحنۂ ہند کے اس بیان پر کہ یہ لچر اعتراضات مجوزین اکل زاغ ہذا کے ہیں جو غالباً اُن کے کسی تعلیم دہندہ نے ہدایت فرمائی ہے جن کے ارشاد کے موافق بحکم ؏

بمے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغاں گوید[1]

(شراب کے ساتھ مصلّی رنگین کرلے اگر پیر مغاں کہے۔ ت)

اس موذی خبیث زاغ کا کھانا اس فریق نے اختیار کیا ہے۔ آپ کو معلوم ہو کہ یہ پیر مغاں باتفاق فریقین آپ ہیں خود آپ کے معتقدین پرچہ اولیٰ میں فرماتے ہیں، شک نہیں کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں لیکن یہ کون سعادت مندی ہے کہ بلا سوچے سمجھے ایسے پیر مغاں فقیہ مسلم پر اعتراض کر بیٹھے، واہ رے زمانۂ غافل و مدہوش منچلوں میں یہ شور و خروش اور پیر مغاں در خواب خرگوش۔ خیر یہ تو آپ جانیں یا آپ کے مرید، کلام اس میں ہے کہ ضمیمہ شحنہ کا یہ کلام تردید والوں نے دیکھا اور آپ کا تبریہ نہ کیا اب ظاہر تو یہ ہے کہ جو ظاہر تھا وہ ظاہر ہو لیا ؏

نہاں کے ماند آں رازے الخ

(وہ راز پوشیدہ کیسے رہ سکتا ہے۔ ت)

کتب متداولہ درسیہ سے کوّا حلال ہونے کا ادعا اُسی وقت تک سزا ہے کہ جواب سوالات سے دامن کھینچا ہے، نمبروار ہر سوال کا صاف صاف جواب بے پیچ و تاب دیتے ہی تو لعونہ تعالٰی کھلا جاتا ہے کہ یا غراب البین یالیت بینی و بینك بعد المشرقین (اے فراق کے کوّے! کاش میرے اور تیرے درمیان مشرق مغرب جتنا فاصلہ ہوتا۔ ت) آپ فرماتے ہیں، صرف یہ کارڈ آپ کے رفع انتظار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی۔ میں کہتا ہوں حاجت تو کوّا کھانے کی بھی نہ تھی اب کہ

[1] دیوان حافظ سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۲۹

marfat.com

واقع ہولیا مسائل شرعیہ کا جواب دینے کی ضرورحاجت ہے تقریر بالا یاد کیجئے خیر یہ تو آپ کے عذر کا ضروری جواب تھا جس سے مقصود مسئلہ شرعیہ میں وضوحِ حق کا فتحباب تھا اگرچہ آپ بنظرِ مخالفت اسے اپنے کارڈ کا رد سمجھیں بلکہ گلوے کارڈ پر کار دجانیں مجھے اس سے بحث نہیں مجھے اپنی نیت معلوم ہے۔ میں آپ سے پھر گزارش کرتا ہوں کہ مسلمانوں میں فتنہ پھیلانے سے رفعِ اختلاف بھلا ہے آپ کا معتقد گروہ دوسرا قرآن سے کہے تو نہیں سنتا آپ کی بے دلیل کی سنتا ہے اور وہ خود بھی اشارے اشارے میں کہہ چکا کہ ہمارے مولوی سے طے ہوجانا او لٰے ہے اور اب تو آپ کو پچاس برس سے یہ مسئلہ چھان رکھنے کا ادعا ہے آپنے اساتذہ سے بھی تحقیق کرلینا لکھا ہے دوسرا آپ سے صرف وضوحِ حق کے لئے سوالات شرعیہ کر رہا ہے اور حق سبحٰنہ وتعالیٰ نے قرآن عظیم میں حق صاف بیان فرمانے کا عہد لیا ہے، قال تعالیٰ:

واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتٰب لتبیننہ للناس[1]

اور یاد کرو جب اللہ تعالےٰ نے عہد لیا ان سے جنھیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اُسے لوگوں سے بیان کردینا۔ (ت)

پھر سوالات نہ سننے اور جوابات نہ دینے کی وجہ کیا ہے آپ مناظرہ کا خوف نہ کیجئے میں اطمینان دلاتا ہوں کہ یہ سوالات مخاصمانہ نہیں صرف ظہورِ حق کے لئے ہیں، آپ کا کارڈ پانچویں دن بعد ظہر آیا آج رجسٹری کا وقت نہیں یہ خط ان شاء اللہ تعالیٰ کل رجسٹری شدہ حاضر ہوگا سہ شنبہ ۱۶ شعبان تک جواب جملہ سوالات تین روز آئندہ میں آنے کا مژدہ یا تعیینِ مدت کا وعدہ ملے ورنہ فقیر اتمامِ حجت کرچکا ہے سوالاتِ شرعیہ کا جواب نہ دینے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈال کر الگ ہو بیٹھنے کا مطالبہ حشر میں ہوا تو جب ہوگا یہاں بھی عقلاً اس پہلوتہی کو جواب سے عجز پر محمول کرینگے آئندہ اختیار بدست مختار، جواب میں جملہ شرائط مراسلۂ سابقہ ملحوظ رہیں اور سوال اول کا جواب دینے کو وہ دونوں پرچے اور جو تحریرات چھپی ہوں امرِ دین و رفعِ نزاعِ مسلمین کے لئے ایک گھڑی بھر کی کلفت اٹھا کر براہین قاطعہ کی طرح اول سے آخر تک بغور سُن لیجئے اور جلد جواب دیجئے۔

واللہ یقول الحق ویھدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم

اور اللہ تعالےٰ حق ارشاد فرماتا ہے اور راستہ دکھاتا ہے اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور

---

[1] القرآن الکریم ۳/ ۱۸۷

marfat.com

الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علی السید الجلیل وآلہ و صحبہ اولی التبجیل اٰمین والحمد للہ رب العٰلمین۔

وہ کیا اچھا کارساز ہے، اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے بزرگی والے سردار پر اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو لائقِ تعظیم ہیں۔ اے اللہ! ہماری دعا قبول فرما اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کیلئے جو کل جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ
یازدہم شعبان معظم ۱۳۲۰ھ

رسالہ

اطائب الصیّب علی ارض الطیّب

۱۳۱۹ھ

(طیّب (عرب صاحب) کی زمین پر بہت پاکیزہ بارش)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی نصر المقلدین للائمۃ المجتہدین بالاحسان فی الدین علی الطغام الماردین واظہر عجز المفسدین وجہل الابلدین الغیر الفارقین بین الدائن والمدین، والصلوٰۃ والسلام علٰی سید الانام وسند الکرام وآلہ العظام وصحبہ الفخام وائمۃ الاسلام واولیاء الاعلام المتصرفین باذنہ فی الارواح والاجسام وعلینا بھم یا ذا الجلال والاکرام، آمین!

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے احسان کے ساتھ دین میں اجتہاد فرمانے والے ائمہ کرام کے مقلدوں کی مدد فرمائی ان کمینوں پر جو سرکش ہیں اور مفسدوں کے عجز اور دائن و مدین کے درمیان فرق نہ کرنیوالوں کند ذہنوں کے جہل کو ظاہر فرمایا، اور درود وسلام ہو کائنات کے سردار پر جو کہ کریموں کی سند ہیں اور ان کے عظیم آل واصحاب پر، اور ائمہ اسلام اور اولیاء کرام پر جو اُس کی اجازت سے ارواح واجسام میں تصرف کرنیوالے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر بھی اے جلالت و بزرگی والے! آمین! (ت)

marfat.com

بعد حمد و صلوٰۃ حضرت عظیم البرکۃ، صاحب حجت قاہرہ وصولت باہرہ و تصانیف زاہرہ مجدد المائۃ الحاضرہ، تاج الفقہاء، غیظ السفہاء، محمود الکملاء، محسود الفضلاء، ماحی الفتن، حامی السنن، زین الزمن، حبر شریعت، بحر طریقت، ناصر ملت، حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ و مد فضلہ و کثرت احبائہ و کسرت اعدائہ بالنبی الکریم علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والتسلیم نے آخر رسالہ فیض مقالہ ازالۃ العار بحجر الکرائم عن کلاب النار[۱۳۱۰] میں تمیز سُنی و وہابی کے لئے چند کلمات مجملہ ارشاد فرمائے کہ جو ان کو مانے وہابیت سے پاک ہو سُنی بن جائے، از انجملہ فرمایا:

[(۴) تقلید ائمہ فرض قطعی ہے بے حصول منصب اجتہاد اس سے رُو گردانی گمراہ بددین کا کام ہے غیر مقلدین مذکورین اور ان کے اتباع و اذناب کہ ہندوستان میں نامقلدی کا بیڑا اٹھائے ہیں محض سفیہان نامشخص ہیں ان کا تارک تقلید ہونا اور دوسرے جاہلوں اپنے سے بھی اجہلوں کو ترک تقلید کا اغواء کرنا صریح گمراہی و گمراہ گری ہے۔

(۵) مذاہب اربعہ اہلسنت سب رشد و ہدایت ہیں جو ان میں سے جس کی پیروی کرے اور عمر بھر اسی کا پیرو رہے کبھی کسی مسئلے میں اس کے خلاف نہ چلے وہ ضرور صراط مستقیم پر ہے اس پر شرعاً کوئی الزام نہیں، ان میں سے ہر مذہب انسان کے لئے نجات کو کافی ہے۔ تقلید شخصی کو شرک یا حرام ماننے والے گمراہ ضالین متبع غیر سبیل المومنین ہیں۔

(۶) متعلقات انبیاء و اولیاء علیہم الصلوٰۃ والثناء مثل استعانت و نداء و علم و تصرف بعطائے خدا وغیرہ مسائل متعلقہ اموات و احیاء میں نجدی اور دہلوی اور ان کے اذناب نے جو احکام شرک گھڑے اور عامہ مسلمین پر بلاوجہ ایسے ناپاک حکم جڑے یہ ان گمراہوں کی خباثت مذہب اور اسکے سبب انھیں استحقاق عذاب و غضب ہے۔]

ایک بزرگوار تقریباً تیس[۳۰] سال سے خاکی رامپور رہیں۔ زبان عوام میں "مولوی طیب عرب" کے نام سے مشہور رہیں، یہیں کچھ پڑھا پڑھایا، انقلاب زمانہ نے پرنسپل بنایا، بیس[۲۰] برس ہوئے ۱۳۰۰ھ سے پہلے حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ رامپور تشریف لے جاتے، اس زمانہ میں عرب صاحب کچھ ایسی ہی شُد بُد جانتے اور کچ مچ عربی بول لیتے۔ خدمت اقدس میں اکثر حاضر آتے، یہی ہندوستانی انگرکھا وغیرہ پہنے ہوتے مگر عرب کہلانے کے باعث حضرت والا اعزاز فرماتے، ہاں اس وضع کے سبب قلب میں اندیشہ تھا کہ دیکھئے ہندوستان کا پانی عرب صاحب پر کیا اثر ڈالے۔ ابھی تو افضل البلاد کی وضع بدلی ہے آگے کیا کچھ پر پُرزے نکالے۔ جب ۱۳۰۲ھ میں جناب منشی محمد فضل حسن

marfat.com

صاحب مرحوم مغفور نے انتقال فرمایا حضرت کا رامپور تشریف لے جانا نہ ہوا کہ اُن سے قرابتِ قریبہ داعی زیارت تھی اور جس بندۂ خدا کو فضلِ الٰہی تمام امصار و اقطارِ ہند کے علاوہ بنگالہ و کشمیر و برہما وغیرہ ملکوں کا مرجع فتویٰ بنائے اسے بے ضرورت سفر کی کب فرصت تھی جب سے عرب صاحب کا کچھ حال نہ ملا مگر اُدھر حضرتِ والا کی فراستِ صادقہ کا رنگ کھلا، پر نسپلی نے زور لگایا، عرب صاحب کو مجتہد بنایا، وہ رسالہ مبارکہ کہیں ان بزرگوار نے بھی مطالعہ کیا، تقلیدِ ائمہ کو فرضِ قطعی دیکھ کر نئی مجتہدی کا ننھا سا کلیجہ دھک سے ہو گیا، حضرتِ والا کی خدمت میں عریضہ لکھا، یہاں سے جواب مع دلائل صواب کا افاضہ اور مجتہدی کی قلعی کھولنے کو بعض سوالات کا اضافہ ہوا عرب صاحب نے جواب تو عاجزانہ قبول کیا مگر سوالوں کا جواب اصلاً نہ دیا بلکہ دوسرے مسئلہ تصرف اولیائے کرام میں سوال کا راستہ لیا، ادھر سے اس کے جواب کا بھی افادہ اور دربارۂ تقلید سلسلۂ سوالات زیادہ ہوا۔ اب عرب صاحب سو گئے۔ اُن سوالوں کو پانچ، ان کو تین مہینے ہو گئے آخر ادھر سے تقاضائے جواب ہوا۔ عرب صاحب کو پیچ و تاب ہوا، تہذیب کے رنگ بدل گئے، بھرے بیٹھے تھے اُبل گئے، کذب و جہل سے کام لیا مگر روزِ موعود گزرا جواب نہ دیا یہاں فضلِ الٰہ ہے، ایسوں ولیسوں کی کیا پرواہ ہے، اکناف واقطار سے ہزاروں مفیدانہ پوچھتے فیض پاتے ہیں جو معاندانہ الجھیں منہ کی کھاتے ہیں۔ روز افزوں فضلِ باری ہے، یہی کارخانہ جاری ہے، ایسوں کا مخاطبہ کیا شئے تھا کہ قابلِ اشاعت سمجھا جاتا، خصوصاً وہ خوش فہم جنھیں بدیہیات کا بھی ادراک نہیں، تنبیہ کے بعد بھی احتیاج تامل سے انفکاک نہیں۔ حضرات ناظرین! ازالۃ العار کی عبارت آپ کے پیشِ نظر ہے ملاحظہ ہو کہ نمبر (۴) میں مطلق تقلید بے تخصیص و تقیید جلوہ گر ہے، تقلیدِ خاص کے بیان میں مستقل جُداگانہ پانچواں نمبر ہے۔ یہ مجتہد صاحب ایسے سلیس اردو کلام جدا جدا نمبر تک کے انتظام کو نہ سمجھے اور خطِ اول میں پوچھنے بیٹھے کہ آپ تقلید کی کون سی قسم کو فرضِ قطعی فرماتے ہیں (دیکھو اس رسالہ کا ص ۷)۔

آخر حلیمانہ جواب عطا ہو کہ ہم مطلق تقلید کو فرض قطعی بتاتے ہیں (دیکھو ص ۱۵) اس پر بھی دوسرے خط میں بولے کہ مجھے آپ کے جواب میں غور و تامل کرنے سے یہ کھلا کہ آپ نے وہاں مطلق کا حکم لکھا (دیکھو ص ۲۳) انّا للہ وانّا الیہ راجعون۔ ع

چہ خوش چرا نباشد آخر نہ اجتہاد ست

(بہت خوب کیوں نہ ہو، آخر اجتہاد نہیں ہے۔ ت)

مگر معتمدین سے خبر مسموع ہوئی کہ مجتہد صاحب کو خود اپنی تشہیر مطبوع ہوئی۔ اس بارے میں اور ان کی

marfat.com

کوئی تحریر چھپنی شروع ہوئی، وہ دو چار ہی دن جاتے ہیں کہ وہ نامطبوع مطبوع ہوئی اس پر یہاں بھی احباب نے مناسب جانا کہ خطوط بعینہا شائع ہوں کہ ناظرین اصل واقعے پر مطلع ہوں، اگر مجتہد صاحب نے کچھ غیرت اجتہاد سے کام لیا، تحریر میں تمام سوالات سے جواب دیا فبہا یہ رسالہ بعونہٖ تعالیٰ رسالہ جواب کا مقدمہ ممہد ہوگا اور اگر جوابوں سے راہ کترائی، میر بحری بچائی، خارجی باتوں میں اڑان گھائی بتائی تو یہی رسالہ ان کی تحریر کا پیشی رَد ہوگا کہ حضرت پہلے سوالات کا جواب دیجئے اس کے بعد کچھ کہنے کا نام لیجئے لہٰذا توکلاً علی اللہ یہ رسالہ جمع کیا اور عمومِ فائدہ کو خطوط کا سلیس ترجمہ کر دیا، الصلوٰۃ والسلام علی نبی الہدیٰ و آلہ و صحبہ دائماً ابداً۔

خطِ اول عرب صاحب بنامِ نامی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ السامی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الیٰ حضرۃ الفاضل العلامۃ الشیخ احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بعد السؤال عن عزیز خاطرکم نعرفکم باناقد اطلعنا فی بعض تصانیفک انک تقول ان التقلید فرض قطعی فتعجبت وحق لی ان اتعجب لانی قد قضیت نحوا من ثلثین سنۃ فی خدمۃ طلبۃ العلم فلم اھتد الی استحباب التقلید فضلا عن وجوبہ فکیف بفرضیتہ لا مطلقا بل فرضیتہ قطعیۃ فلھٰذا ارغب الیک ان تعلمنی ادلۃ ذٰلک وعین لی ان ای قسم من اقسام التقلید فرضا قطعیا ثم اخبرنی ان علم المکلف بفرضیۃ التقلید کیف یحصل لہ ابتقلید او

بہ بارگاہِ فاضل علامہ حضرت احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ پرسشِ مزاجِ گرامی کے بعد ہم جناب کو معرفت کراتے ہیں کہ ہم نے آپ کی بعض تصنیفوں میں آپ کا یہ قول دیکھا کہ تقلید فرض قطعی ہے اس سے مجھے تعجب ہوا اور مجھے سزاوار تھا کہ تعجب کروں اس لئے کہ میں نے تیس برس کے قریب طالبعلموں کی خدمت میں گزاری، مجھے تقلید کو مستحب جاننے کی ہدایت نہ ہوئی چہ جائے وجوب، پھر کہاں فرضیت، وہ بھی مطلق نہیں بلکہ فرضیت قطعیہ، اس وجہ سے میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے اس کے دلائل تعلیم فرمائیے اور معین کیجئے کہ تقلید کی کونسی قسم فرض قطعی ہے پھر مجھے بتائیے کہ مجتہدوں میں سے کسی کو کیونکر اختیار کرے؟ آیا تقلید سے یا اجتہاد سے؟ بات یہ ہے

marfat.com

باجتهاد ثم اخبرنی کیف یختار المجتهدین
ابتقلید ام باجتهاد هذا، والله یهدینا و
وایاکم الیٰ سبیل الرشاد۔

محمد طیب

۱۴ ربجادی الثانی سنہ ۱۳۱۹ھ ازرامپور

اور اللہ ہمیں اور آپ کو راہِ ہدایت دکھاتے۔

محمد طیب

۱۴ رجادی الثانی ۱۳۱۹ھ ازرامپور

مفاوضہ اول از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ الاکمل بجواب خطِ اول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمده ونصلی
علیٰ رسولہ الکریم ۔ الی الفاضل الکامل
الشیخ محمد طیب المکی سدده اللہ
بقلب ملکی ، اما بعد فانی احمد اللہ
الیک ، سلام علیک ، وصل الکتاب
وحصل الخطاب ، غب ما طال
امد وزال ابد ، وظن الوداد ان
قد نفد اوکان قد ومما یسر ان
التخاطب فی امر دینی والسوال عن
فرض یقینی واحببت الجواب رجاء
للثواب واظهارا للصواب ، وقضاء لحق
اخوة الاحباب ، ولو انك یا اخی رجعت
فی ھٰذا الی الکلام المبین لاغناك عن
مراجعة مثلی من المقلدین کما به تغنیت فیما
تمنیت عن الائمة المجتهدین رضوان اللہ تعالیٰ
علیهم اجمعین الم تر الیٰ ربك کیف یقول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمدہ ونصلی
علیٰ رسولہ الکریم ۔ بنام فاضل کامل
شیخ محمد طیب مکی سددہ اللہ بقلب ملکی ۔ بعد
حمد وصلوٰۃ میں آپ سے[1] حمدِ الٰہی بیان کرتا ہوں۔
سلام علیک ۔ خط آیا ، مخاطبہ لایا ، بعد اس کے
کہ ایک زمانہ گزرا اور مدتِ دراز نے انقضا پایا
اور دوستی نے گمان کرلیا تھا کہ جا چکی یا اب گئی ، اور
خوشی کی بات یہ ہے کہ گفتگو ایک امرِ دینی میں ہے
اور سوال ایک فرضِ یقینی سے ، تو میں نے جواب
دینا چاہا بامیدِ ثواب واظہارِ صواب وادائے حق
محبتِ احباب ۔ برادرم ! اگر آپ اس معاملے
میں قرآنِ عظیم کی طرف رجوع کرتے تو مجھ جیسے مقلد
کی جانب رجوع کی حاجت نہ ہوتی جیسا کہ آپ
اپنے خیال میں قرآن فہمی کے باعث حضرات ائمہ
مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے بے نیاز
ہوگئے ہیں ، آپ نے دیکھا کہ آپ کا رب کیا فرمارہا ہے

---

[1] یہ مزاج پرسی کے جواب میں شکرِ الٰہی کا اظہار ہے ۱۲ مترجم

marfat.com

وقوله الحق وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون[۱]، فقد فرض التفقه في الدين واعفى عنه عامة المؤمنين ولم يترك احدا منهم سدى فانما ارشد للتقليد من اهتدى الم تعلم ان لله على خلقه فرائض لا تترك ومحارم لا تنتهب وحدودا من تعداها فقد ظلم وهلك ولكلها او جلها شرائط وتفاصيل لا يهتدي اليها الا قليل، وما يعقلها الا العالمون[۲]، فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[۳]،

اور اسی کا قول سچا ہے وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ الآیۃ یعنی مسلمان سب کے سب تو باہر جانے سے رہے تو کیوں نہ ہوا کہ ہر گروہ سے ایک ٹکڑا نکلتا کہ دین میں فقہ سیکھے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر سنائے اس امید پر کہ وہ خلافِ حکم کرنے سے بچیں، تو اللہ تعالیٰ نے فقہ سیکھنا فرض فرمایا اور عام مومنین کو اس سے معاف فرمایا اور مہمل اور آزاد کسی کو نہیں رکھا ہے تو ضرور اہلِ ہدایت کو تقلید ہی کا ارشاد[ع۱] ہوا ہے۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ اللہ عزّوجل کے لئے اپنی مخلوق پر کچھ فرض ہیں کہ چھوڑنے کے نہیں کچھ حرام ہیں کہ حرمت توڑنے کے نہیں، کچھ حدیں ہیں کہ جو ان سے آگے بڑھے ظالم ہو اور ہلاکت میں پڑے، اور ان سب یا اکثر کے لئے شرطیں اور تفصیلیں ہیں جنھیں گنتی ہی کے لوگ جانتے ہیں اور ان کی سمجھ نہیں مگر عالموں کو، تو اہلِ ذکر سے مسئلہ پوچھو اگر تمھیں علم نہ ہو۔ بلکہ آپ اپنی

ع۱ یعنی جب احکامِ الٰہیہ ہر عام و عامی پر ہیں آزاد کوئی نہ چھوڑا گیا اور فقہ سیکھنے کو صاف فرمادیا کہ سب سے نہیں ہوسکتا ہر گروہ سے بعض اشخاص سیکھیں اور اپنی قوم کو احکام بتائیں کہ وہ مخالفتِ حکم سے بچیں تو صاف صاف عام لوگوں کو ان فقیہوں کی بات پر چلنے کا حکم ہوا اور اسی کا نام تقلید ہے جس کی فرضیت قرآنِ عظیم کی نص قطعی سے ثابت ہوئی ۱۲ مترجم۔

---

۱ القرآن الکریم ۹/ ۱۲۲
۲ " " ۲۹/ ۴۳
۳ " " ۱۶/ ۴۳

marfat.com

بل لو رجعت الیٰ نفسك لالغیت غداك
هذا كمثل امسك وانا اجیرها
باللہ ان تبهت او تكابر او تتعامی
عن البدر وهو زاهر سلها
هل للہ سبحٰنه وتعالیٰ علی العباد
مالا یدرك علمه اول ما یبدرك
الا بنص او اجتهاد فان ابت
فمنكرا اتت وان سلمت سلمت
واسلمت فسلها اترین الناس
كلهم عالمین بمالهم وعلیهم
من امور الدین لاحاطتهم
جمیعا بمعانی النصوص و
اقتدارهم طرا علی استنباط
المسكوت عن المنصوص فان
عممت فقد عمیت وان
احجمت فقد هدیت فسلها
عن الذین لا یعلمون و
لا یبصرون ولا علی الاجتهاد
یقتدرون اولٰئك متروكون
سدی فان انعمت فقد
ضللت الهدی وان ابصرت فانكرت

عقل ہی کی طرف رجوع لاتے تو اپنی اس آئندہ[عہ۱] کل کو گزشتہ کل کی طرح پاتے اور میں آپ کی عقل کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ انہونی جوڑے یا ڈھٹائی کرے یا چمکتے چاند ماہِ تمام سے اندھی بنے اپنی عقل ہی سے پوچھئے کیا اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں پر کچھ ایسے احکام ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بغیر تصریح شارع یا اجتہاد مجتہد کے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر وہ انکار کرے تو واجب الانکار شناعت لائی اور اگر مانے تو سلامت رہی اور طاعت لائی۔ اب اس سے پوچھئے کیا تیرے خیال میں تمام آدمی حلال و حرام و جائز و واجب دین کے جتنے احکام ان پر ہیں سب کے عالم ہیں نصوصِ شریعت کے معانی کا سب کو احاطہ ہے۔ منصوص سے مسکوت کا حکم پیدا کرنے پر سب کو قدرت ہے پس اگر وہ تعمیم کرے تو یقیناً اندھی ہے اور اس سے باز رہے تو ضروری مہندی ہے۔ اب اس سے ان کا حکم پوچھئے جنہیں نہ علم ہے نہ بصیرت نہ اجتہاد کی قدرت، کیا وہ شتر[عہ۲] بے مہار بنا کر چھوڑ دئے گئے ہیں؟ اگر ہاں کہے تو قطعاً گمراہ ہوئے اور اگر آنکھ کھولے اور بے مہار ہی سے

عہ۱ آئندہ کل کا حال مخفی ہے اور گزشتہ کا ظاہر یعنی دل ہی میں سوچتے تو تقلید کی فرضیت کہ آپ پر مخفی ہے ظاہر ہو جاتی ۱۲ مترجم

عہ۲ یعنی ان پر شریعت کے کچھ احکام نہیں ۱۲ مترجم

marfat.com

فسلها ما لهم من السبیل الی ان
یعلموا احکام الجلیل ان یروا
بانفسهم وهم لا یبصرون ویستنبطوا
وهم لا یقدرون او یرجعوا الی
العلماء المرشدین فیعتمدون
علیهم فی امور الدین ویعلموا
بقولهم منقادین فان بالاول
اجابت فقد بهتت وخابت
لا یکلف الله نفسا الا وسعها[1] وان
ابت وابت الی الاخر اصابت و
وقد وجدت ضالة ضلت ربعها،
ثم من العجب سؤلك عما یسأل
عنه مثلك، ان علم المکلف
بفرضیة التقلید کیف یحصل له
اباجتهاد او بتقلید فلقد قصرت
ولا قصر ونزعمت الحصر حیث لاحصر
اما علمت ان الضروری فی علمه عنهما
جمیعا لغنی الیس ان کل مسلم یعلم
ضرورة من الدین علما لا یخالطه ظن و
لا تخمین ان الله علیه فرائض وحرمات
وحدود او تکلیفات ویعلم منهم من
لا یعلم علما وجدانیا ان لا یعلم وانه
لا یقدر ان یعلم الا ان یعلم

انکار کرے تو آپ اس سے پوچھئے کہ ان کے لئے
احکامِ الٰہی جاننے کی کیا سبیل ہے آیا یہ کہ
خود دیکھیں حالانکہ وہ نگاہ نہیں رکھتے، اجتہاد
کریں حالانکہ قدرت نہیں رکھتے یا یہ کہ ہدایت و
ارشاد والے علماء کی طرف رجوع لائیں، امورِ دین
میں ان پر اعتماد کریں جو وہ فرمائیں مطیع ہو کر اس پر
کاربند رہیں۔ اگر جواب میں پہلی بات کہی تو
یقیناً بہتان اٹھاتی ہے اور نامراد رہی، اور اگر
اس سے انکار کرکے دوسری طرف پلٹی تو راہِ صواب
پر آئی اور جس گم شدہ کا مکان نہ جانتی تھی اسکی
ملاقات پائی، پھر عجب بات ہے آپ کا ایسے
امر سے سوال جسے آپ جیسا دریافت نہ کرتا کہ
مکلف کو تقلید فرض ہونے کا علم اجتہاد سے ہے
یا تقلید سے، آپ نے قصر کیا اور قصر نہ تھا
اور حصر سمجھے جہاں حصر نہ تھا۔ کیا آپ کو خبر نہیں
کہ بدیہی بات اپنے جاننے میں ان دونوں سے
یکسر بے نیاز ہے۔ کیا ہر مسلمان بالبداہۃ ایسے
یقین سے جس میں کسی گمان و تخمین کی آمیزش
نہیں اپنے دین کا یہ حکم نہیں جانتا کہ اللہ عزوجل
کے لئے اس پر کچھ فرض ہیں کچھ حرام کچھ حدیں ہیں
کچھ احکام، اور ان میں جو جاہل ہے وہ اپنے
وجدان سے جانتا ہے کہ جاہل ہے اور یہ کہ
جب تک اسے بتایا نہ جائے خود جان لینے

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۲۸۶

marfat.com

ویعلم ان لا براءة ذمة الا
بالعمل ولا عمل الا بالعلم ولا علم
الا لمن تعلم فینقدح فی ذهنه
بداهة ان علیه سؤال من اذا سئل
هدی وعلم هذا سیدنا رسول اللّٰه
صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم قائلا
وقوله اصدق مقال الا سألوا اذ لم
یعلموا فانما شفاء العی السؤال [ل]
وقد تواتر ذٰلك من لدن الصحابة
رضی اللّٰه تعالٰی عنهم وهلم جرا
تواتر كتابة الصلوات وسائر المكتوبات
علانیة وجهرا بل هو امر
مجبول علیه اجبال البشر من
أمن منهم ومن كفر فتری عوام
كل فرقة تأتی علماءها والبّاءها
ونسأل دواء داجهلها من تحسبهم
اطباءها علما من لدیهم
بانه القاضی ما علیهم فاسألهم
ابتقلید كان ام باجتهاد
فسیأتیك بالاخبار من لم تزوده
بالازواد آو انت بنفسك انبئنی

سے عاجز ہے اور خوب جانتا ہے کہ بے عمل
کئے چھٹکارا نہیں اور بے علم عمل کا یارا نہیں
اور بے سیکھے علم نہ آئے گا تو بداہۃً اس کے ذہن
میں خود آجائے گا کہ اس پر ایسے سے پوچھنا لازم
ہے جو مسئلہ بتا کر ہدایت فرمائے اور یہ ہیں ہمارے
مولا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے
ہوئے اور ان کا ارشاد ہر قول سے زیادہ
سچ ہے الا سألوا الحدیث یعنی کیوں نہ پوچھا
جب خود نہ جانتے تھے کہ عجز کا علاج تو سوال
ہی ہے۔ اور بے شک وہ زمانۂ صحابۂ کرام
رضی اللہ تعالٰی عنہم سے آج تک برابر فرضیت
نماز و دیگر فرائض کی طرح علانیہ وظاہر متواتر ہے
بلکہ وُہ ہر انسان کی جبلّی بات ہے خواہ وُہ مومن ہے
خواہ کافر ہے لہذا ہر گروہ کے عوام کو دیکھو گے کہ
اپنے یہاں کے اہل علم و دانش کے پاس آتے
اور جنھیں اپنا طبیب سمجھتے ان سے مرض جہل کی
دوا پوچھتے ہیں اس لئے کہ وہ یقیناً اپنے دل
سے جان رہے ہیں کہ ہم اسی طور پر اپنے فرض سے
ادا ہونگے اب ان سے پوچھئے یہ تقلید سے تھا یا
اجتہاد سے، عنقریب تمھیں وہ خبریں لاکر دے گا
جسے تم نے توشہ نہ بندھوا دیا تھا یا آپ خود ہی

ل سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب المجدور یتیمم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۴۹
سنن الدارقطنی " باب جواز التیمم لصاحب الجراح حدیث ۱۸، دار المعرفۃ بیروت ۱/۲۳۵
مشکوٰۃ المصابیح باب التیمم الفصل الثانی قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۵

marfat.com

عن قولك لي ارغب اليك ان تعلمني
وانا عائذ بالله ان يكون سؤلك سؤل
متعنت عنيد بل سؤل طالب
للحق مستفيد فباجتهاد اتيتني
ام بتقليد فان الامر دين والعبث
فيه من صنيع المفسدين فليس
عن اعتقاد حكم محيد ولا
اعتقاد الا عن منشأ سديد وقد
انحصر في الاجتهاد والتقليد
ثم اذ لم تهتد وانت تخدم الطلبة
منذ ثلثين عاما لدليل يدلك
على استحباب التقليد فضلاً عن
وجوبه فضلا عن افتراضه
قطعاً وابراماً فسواء عليك ان
يكون عندك حكم في القضية
من تحريم اوكراهة او اباحة شرعية
او انت شاك فيما هناك او شاك و
شاك في انك شاك ايّاً ماكان
فلا محيد لك من تجويز جواز
ترك التقليد وتلقي الاحكام من
الكتاب المجيد لكل عامي جهول
بليد لا يعرف الغث من السمين ولا الشمال
من اليمين ولا الظلمات ولا النور ولا الظل و
لا الحرور اذ لولاه لما اعتراك شك شائك
في وجوب التقليد على اولئك فضلا عن الاستحباب

اپنے اس کا حال بولئے جو آپ نے مجھے لکھا کہ
میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے تعلیم
فرمائیے اور میں اللہ عزوجل کی پناہ لیتا ہوں اس
سے کہ آپ کا سوال کسی باطل کوش سرکش کا سوال
ہو بلکہ حق طلب فائدہ خواہ کا سوال ہے تو اب
آپ میرے پاس اجتہاد سے آئے یا تقلید سے
کہ یہ معاملہ دین کا ہے اور دین میں لہو مفسدوں کا
کام ہے تو کسی نہ کسی حکم کے اعتقاد سے چارہ
نہیں اور اعتقاد حاصل نہ ہوگا مگر منشا درست
سے اور وہ اجتہاد و تقلید میں منحصر ہو چکا پھر
جب کہ آپ نے اس تیس برس کی خدمت طلبہ
میں دلیل استحباب تقلید کی طرف ہدایت
نہ پائی چہ جائے فرضیت قطعیہ یقینیہ، تو اب آپ
پر یکساں ہے خواہ آپ کو تقلید کا کوئی حکم معلوم ہو کہ
وُہ شرعاً حرام یا مکروہ یا مباح ہے یا آپ کو شک
ہو یا حکم میں شک ہو اور اس میں بھی شک ہو
کہ آپ کو شک ہے۔ بہرحال اس سے مفر نہیں
کہ آپ تقلید چھوڑنا اور قرآن مجید سے احکام نکالنا
ہر ایسے عامی جاہل احمق کے لئے جائز جانیں جسے
نہ لاغر و فربہ میں تمیز ہو نہ دہنے بائیں میں، نہ اندھیری
پہچانے نہ روشنی نہ سایہ نہ دھوپ کہ اگر ایسا
نہ ہوتا تو ان لوگوں پر تقلید خود واجب ہونے
میں کوئی خلش ڈالتا ہوا شک آپ کو پیش
آتا نہ کہ استحباب نہ کہ تقلید سے بچنے کا ایجاب
نہ کہ وجوب تقلید کی کسی خاص ضد پر جوٹا یقین،

marfat.com

فضلا عن الزام الاجتناب فضلا عن
التیقن الکذاب بخصوص نوع من
اضداد الایجاب ولا و ربك لن یستقیم
لك ذلك الا باحد مسلکین من اشنع
المسالك موقعین السالك فی اسوأ المهالك
تزعم ان الناس عن اٰخرهم من اهل الاجتهاد
فی جل ما یحتاجون الیه فلهم ید ان
باستنباط الاحکام وابتداع سبیل اٰخر
الی تعرفها غیر التقلید والاجتهاد فیعلمون
من دون علم ولا استعلام وانا اعیذك
برب المشرقین ان تقول بشیٔ من هذین
الشططین وان وجدت احدا من رعاع
الجاهلین یتفوه بمثل الباطل المبین فالله
الله خذ بیده والی استعلاج الدماغ ارشده
واهده فقد اخذه جنون والجنون فنون و
الدین نصح والنصح یثیب الطب اللبیب
الحاذق الاریب الاجمل منك قریب دع
عنك العوام نبئنی عن نفسك فی تلك
الاعوام کیف عبدت الله وعاملت العبید
اباجتهاد ام بتقلید وعلی کل فالانسان
علی نفسه بصیرة ولو القی معاذیرة
هل انت من شروط الاجتهاد ملی قادر علیه
ام عاجز خلی علی الاٰخر ما انت
وایش انت حتی لا یجب علیك
التقلید ایسوغ الاجتهاد

اور تمھارے رب کی قسم یہ تمھیں راست نہ آئے گا مگر
دو راہوں میں ایک سے جو سخت بری راہوں سے
ہیں اور اپنے چلنے والے کو نہایت بد مہلکے میں
ڈالنے والی ہیں یا تو گمان اس کا کہ تمام لوگ
ہر مسئلے میں جس کی انھیں حاجت ہو اہل اجتہاد سے
ہیں انھیں احکام نکالنے پر دسترس ہے یا یہ کہ
تقلید و اجتہاد کے سوا ان تمام احکام پہچاننے کا
اور کوئی طریقہ گھڑیئے کہ یہ جہال بے علم بے سیکھے
احکام جان لیں اور میں آپ کو پروردگار مشرقین کی
پناہ دیتا ہوں کہ آپ ان دونوں ظلموں میں سے
کسی کے قائل ہوں اور اگر کسی کمینے جاہل کو پائیں
کہ ایسا صریح باطل بکتا ہے تو للہ خدا کو مان کر
اس کا ہاتھ پکڑیئے اور علاج دماغ کی طرف اسے
ہدایت کیجئے کہ اسے جنون نے آلیا اور جنون طرح طرح
کا ہوتا ہے اور دین خیر خواہی ہے اور خیر خواہی پر
ثواب ملتا ہے اور طبیب حاذق عاقل زیرک
اجمل اکمل آپ کے پاس موجود ہیں عوام سے
درگزریے خود اپنے حال سے خبر دیجئے آپ نے
ان برسوں میں اللہ کو کیونکر پُوجا اور بندوں سے
کس طرح معاملہ کیا آیا اجتہاد سے یا تقلید سے،
اور بہر تقدیر آدمی کو اپنے حال پر خوب نگاہ ہے
اگرچہ حیلے کتنے ہی بنائے۔ آپ شروطِ اجتہاد سے
پُر ہیں، اجتہاد پر قادر ہیں یا عاجز و خالی ہیں، بر تقدیر
اخیر آپ کیا اور آپ کی حقیقت کتنی کہ آپ پر تقلید
واجب نہ ہو کیا ایسے کے لئے اجتہاد جائز ہوگا جو

marfat.com

لعاربليد عاثر باثر ذي عي شديد هل
هو الاعمى بعيد ام لتعرف الاحكام
سبيل جديد وها انت حاصره فی
اجتهاد وتقليد، وعلى الاول هل
يسوغ لك الاجتهاد فی جميع غصون
الشرع ام فی بعض دون بعض من
فنون الاصل والفرع على الاخير ما
انت فيه مجتهد فعين وما لا فسبيلك
فيه فبين، وعلى الاول بل هو المتعين
وعليه المعول اذ لو لم يحل
لك الاجتهاد فی جميع المواد
لوجب التقليد فی بعض الفنون
وبالخلو منه اهتدائه لم تخل
سنون ، فيا قريب مالك ورقيب
ابن ادريس هات هنيهاتك وافتح الكيس
وأت بعشر صور مفتريات من مسائل
فقه اجتهاديات تكون انت ابا عذرها
لا تستند باحد فی بناء جدرها لا فی بطن
ولا فی ظهر ولا فی ورد ولا فی صدر ولا فی جرح
ولا تعديل ولا تفريع ولا تأصيل فيظهر
الحق ويزول الغرور ولا يغرنك بالله تعالى
الغرور وكانی بك مسترشد مما وعيت ان
القيت السمع وانت شهيد ان كلامی كان
فی نفس التقليد من حيث هو لا اثر
فيه للتقييد فلا معنى

عاری بے عقل متزلزل ہالک سخت عاجز ہو تو یہ
دور کی گمراہی ہے یا احکام پہچاننے کے لئے کوئی
نئی راہ اور ہے اور یہ ہیں آپ کہ خود اجتہاد و
تقلید میں اس کا حصر کر چکے ہیں۔ بر تقدیر اول
کیا آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع کی
شاخوں میں اجتہاد پہنچتا ہے یا کسی میں پہنچتا ہے
کسی میں نہیں۔ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں
اس کی تعیین کیجئے اور جس میں مجتہد نہیں اس میں
اپنی راہ بتائیے۔ اور بر تقدیر اول بلکہ وہی خواہ مخواہ
ماننی ہے اس لئے کہ اگر تمام مواد میں آپ کے لئے
اجتہاد حلال نہ ہوتا تو بعض فنون میں ضرور تقلید
واجب ہوتی اور یہ برس کے برس اس کی طرف
ہدایت پانے سے خالی نہ جاتے تو اب امام مالک
کے قریب امام شافعی کے رقیب اپنی پونجیاں
دکھائیے اور تھیلی کھولئے فقہی مسائل اجتہادی کی
دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص
آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و
باطن و اول و آخر و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل
کسی بات میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں ابھی ابھی
حق ظاہر ہوا جاتا اور دھوکا زوال پاتا ہے اور
دیکھو تمہیں اللہ کے معاملے میں فریب نہ دے
وہ فریبی، اور مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا بیان
آپ نے حضور قلب سے کان لگا کر سنا تو راہ
پالئے ہوں گے کہ میرا کلام نفس تقلید کی محض ذات
میں تھا اس میں کوئی اثر کسی قید کا نہ تھا تو خاص کسی

marfat.com

للسوال عن خصوص نوع وتعيينه و
ما بان مجملا وما كان مجملاً فما
الاقتراح لتبيينه اما ان المكلف
هل يتخير ام يخير فبحث اخر
والكلام فيه فاش مشتهر ولهما
ثالث فى الالتزام والكل خارج عن هٰذا
المرام فاياك ثم اياك ان تخلط
الكلام وتخرج المقال عن النظام
وعليك بالانصاف خير الاوصاف ،
فان رأيت ما التمسته انت ولم يأتك
بدءً انه هو الطريق القويم
فذاك المأمول من طبعك السليم
وودك القديم ولا فانى اعوذ بربى
وربك ان تكابر تحقيقا او تدابر
صديقا وان ابيت فما انا بآت
ما اتيت ولعلك تجد من يجازى
بمثل ولا يمل مكابرة ولا يخشى
مدابرة والله الهادى وله
الحمد فى الاولى والأخرة
وصلى الله تعالى على سيدنا
ومولانا الامام الامين فاتح
الخلق وخاتم النبيين محمد
شارع الاجتهاد للماهرين
وامر التقليد للقاصرين
وعلى اله الطاهرين وصحبه

نوع کی تعیین سے سوال کے کوئی معنی نہیں اور
جس کلام کا مطلب صاف تھا کوئی اجمال نہ تھا
اس کی شرح چاہنا کیا۔ رہا یہ کہ مکلف بہتر کو
چھانٹے یا مختار ہے ، یہ دوسری بحث ہے اور
اس میں کلام مشہور و معروف ہے اور ان دو
کے لئے مسئلۂ التزام میں تیسرا اور ہے اور
سب اس مطلب سے باہر ہیں تو دیکھو خبردار کلام
کو خلط نہ کرنا اور بات کو اس کے سلسلے سے
باہر نہ لے جانا اور آپ پر انصاف لازم ہے کہ
وہ بہترین اوصاف ہے۔ پس اگر آپ دیکھیں کہ
یہ جواب جو آپ کی خواہش پر آیا اور اس نے
خود پہل نہ کی یہی سیدھا راستہ ہے جب تو آپ کی
طبع سلیم و دوستی قدیم سے اس کی امید ہے ورنہ
میں اپنے اور آپ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں اس
سے کہ آپ تحقیق کے ساتھ مکابرہ کریں یا دوست
سے قطع دوستی۔ اور اگر نہ مانئے تو میں ایسا
نہ کروں گا اور کیا عجب کہ آپ کو کوئی ایسا مل جائے
جو آپ ہی جیسا برتاؤ کرے ، نہ مکابرے سے
تھکے نہ قطعِ محبت سے ڈرے۔ اور اللہ ہادی
ہے اور دونوں جہان میں اسی کے لئے حمد ہے ،
اور اللہ کی درودیں ہمارے سردار و مولیٰ و پناہ
و امین ، آغازِ خلقت و انجام رسالت محمد صلی اللہ
تعالےٰ علیہ وسلم پر جنھوں نے ماہروں کے واسطے
اجتہاد مشروع کیا اور کوتاہ دستوں کو ان کی تقلید کا
حکم دیا ، اور ان کی پاکیزہ آل اور غلبہ والے

marfat.com

الظاهرين و مجتهدى ملته والمقلدين لهم باحسان الى يوم الدين و بارك وسلم ابد الأبدين أمين أمين والحمد لله رب العلمين ۔

اصحاب اور مجتہدینِ ملت اور خوبی کے ساتھ قیامت تک ان کے مقلدین پر اور اللہ کی برکتیں اور اس کا سلام ہمیشگی والوں کی ہمیشگی تک ۔ آمین آمین ! اور ساری خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا مالک ہے ۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی
صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لعشر بقین من جمادی الاخرۃ
سنہ ۱۳۱۹ھ

خطِ دوم عرب صاحب بقبول ہدایت اُولیٰ و استفادہ مسئلہ اُخریٰ

بخدمۃ[1] حضرۃ العالم الفاضل جناب مولوی[2] احمد رضان صاحب قادری[3] سلمہ

اما بعد حمد اللہ العظیم والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ الکریم فاقول بعد السلام علیک ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ان کتابک المنبئ عما عندک فی التقلید وفرضیتہ القطعیۃ قد وصل وبہ السرور قد حصل لازلت موفقا و مھدیا و لکن قد بقیت مسئلۃ اخری ھی قرینۃ لمسئلۃ التقلید وھی مسئلۃ القول بان لاولیاء اللہ رضی اللہ عنھم

اللہ کی حمد اور اس کے نبی کریم پر درود و سلام کے بعد میں السلام علیک ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کے بعد کہتا ہوں کہ آپ کا نامہ تقلید اور اس کی فرضیتِ قطعیہ میں آپ کے اعتقاد سے خبر دینے والا آیا اور خاص اسی کے سبب بیشک سرور حاصل ہوا آپ ہمیشہ توفیق پائیں اور ہدایت کے ساتھ رہیں، لیکن ایک مسئلہ اور باقی رہ گیا ہے وہ اسی مسئلہ تقلید کے متصل مذکور ہے اور وہ مسئلہ اس کہنے کا ہے کہ اولیاء اللہ رضی اللہ تعالی عنہم

---

[1] ھکذا بخطہ ۱۲ [2] ھکذا بخطہ ۱۲ [3] ھکذا بخطہ ۱۲

marfat.com

تصرفٌ فی العالم بمعنی ان الکاملین من البشر قد فوض الیهم انتظام جزء من العالم و منهم من فوض الیه العالم کله فمنهم من ھو مثل الوزیر و منهم من ھو مثل العمال و منهم من ھو مثل الاعوان ولا اقول ان التصرف لیس له الا ھذا المعنیٰ بل انا لا استبشع الا ھذا المعنی فان کان علی التصرف بھذا المعنی دلیل من الشرع فافدنی به وان کان للتصرف معنی غیر لبشع فعلمنیه۔ والسلام محمد طیب۔

کے لئے عالم میں تصرف حاصل ہے اس معنیٰ پر کہ کامل آدمیوں کو ایک حصۂ عالم کا انتظام سپرد ہوا ہے اور بعض کو تمام جہان سپرد ہے تو ان میں کوئی وزیر کی مانند ہے اور ان میں کوئی کارکنوں کی طرح اور ان میں کوئی سپاہی کی مثل ہے اور میں نہیں کہتا کہ تصرف کے لئے بس یہی معنیٰ ہیں بلکہ میں ناخوش نہیں سمجھتا مگر اسی معنی تصرف پر شرع سے کوئی دلیل ہو تو مجھے افادہ فرمایئے اور اگر تصرف کے کوئی اور معنیٰ ہوں کہ ناخوش نہ ہوں تو مجھے تعلیم کیجئے۔ والسّلام۔ محمد طیّب۔

ویا سیدی انّی لما تأملت جوابك عن مسئلة وجوب التقلید وجدتك تقول ان کلامك فی التقلید المطلق لا فی المقید افترید ان التقلید الخاص لشخص معین غیر واجب فان کان ھذا مرادك فعرفنا به والافبین لنا مطلبك ولیس مرادنا من مخاطبتك الا الاطلاع علیٰ ما عندك ونسئلك المساحة فی التکلیف۔

اور اے میرے آقا جب میں نے مسئلہ وجوبِ تقلید میں آپ کے جواب کو غور کیا تو آپ کا یہ بیان پایا کہ آپ کا کلام مطلق تقلید میں ہے نہ مقید میں، تو کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخصِ معیّن کی خاص تقلید واجب نہیں۔ پس اگر آپ کی یہ مراد ہے تو ہمیں اس کی معرفت دیجئے ورنہ ہم سے اپنا مطلب بیان کیجئے اور آپ کے مخاطبے سے ہماری اسی قدر مراد ہے کہ جو کچھ آپ کے نزدیک حکم ہے وہ ہمیں معلوم ہو جائے اور ہم اس تکلیف دہی میں آپ سے معافی مانگتے ہیں فقط۔

مترجم غفر اللہ لہ گزارش کرتا ہے کہ عرب صاحب کا یہ دوسرا خط ایک مدّت کے بعد ماہِ رجب میں آیا، حضرت عالمِ اہلسنت دام ظلہم اندر تشریف فرما تھے، دروازے پر ایک سید صاحب تشریف رکھتے تھے، عرب صاحب کا فرستادہ کوئی لڑکا انھیں خط دے کر روانہ ہوا، جب خط ملا حظۂ عالیہ

عہ ھکذا بخطہ ۱۲

حضرت مکتوب الیہ میں حاضر ہوا اگرچہ مدت سے دورۂ دردِ کمر شروع ہوگیا اور بخار بھی تھا مگر فوراً جواب دینا چاہا، خط لانے والے کے لئے ارشاد ہوا ذرا ٹھہریں۔ معلوم ہوا کہ وہ تو اسی وقت چلتا ہوا اور وہ سید صاحب اسے پہچانتے بھی نہیں کہ کون تھا کہاں گیا۔ حکیم مولوی خلیل اللہ خاں صاحب بریلوی رامپور سے وطن واپس تشریف لانے والے تھے ان کا انتظار کرکے دوسرا مفاوضہ عالیہ ان کے ہاتھ مرسل ہوا۔

مفاوضۂ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بجواب خطِ دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم

سمع سامع حسن بلاء الله فينا فلوجهه الكريم الحمد حمدا يكفينا، ومن كل داء باذنه يشفينا، ومن كل عاهة بمنه يقينا، ويزيدنا بفضله هدى ويقينا والصلوٰة والسلام على والينا وسيّدنا وهادينا وشافعنا وشافينا الأرأف بنا من امهاتنا وابينا خليفة الله الاعظم فى العالمينا، المولىٰ علينا وعلى ما خلفنا وما بين ايدينا وعلى اٰله وصحبه الفائزين فوزا مبينا، واوليائه المتصرفين فى العالم باذنه تمكينا، وعلينا بهم ولهم اجمعينا، ويرحم الله من قال اٰمينا۔ اما بعد فجاء الكتاب وسر به قلوب الاحباب لما فيه افصاح

جو کان رکھتا ہو ہم پر اللہ تعالیٰ کی خوبی نعمت سنے اسی کی وجہ کریم کے لئے وہ حمد ہے جو ہمیں بس ہو اور باذنِ الٰہی ہمیں ہر مرض سے شفا بخشے اور باحسانِ ربّانی ہمیں ہر آفت سے بچائے اور بفضلِ خداوندی ہمیں ہدایت ویقین زیادہ فرمائے، اور صلوٰۃ و سلام ہمارے والی ہمارے مولیٰ ہمارے ہادی ہمارے شافع ہمارے شافی پر جو ہم پر ہمارے ماں باپ سے زیادہ مہربان ہیں تمام جہان میں سب سے بڑے نائبِ خدا ہیں ہم پر اور تمام آئندہ مخلوق اور گزشتہ خلقت سب پر والی و حاکم ہیں اور ان کے آل واصحاب پر کہ روشن کامیابی سے کامیاب ہیں اور ان کے اولیا پر کہ ان کے حکم سے قابو پاکر عالم میں تصرف کرتے ہیں اور ان سب کے صدقے میں ان کی برکت سے ہم پر، اور اللہ کی مہر آمین کہنے والے پر۔ بعد حمد وصلوٰۃ واضح ہو خط آیا اور دلِ دوستاں نے سرور پایا کہ اس سے قبولِ حق صاف پیدا تھا اور

marfat.com

بقبول الصواب واقتراح فی مسئلة
اخری لکشف الحجاب وهکذا دیدن
اولی الالباب یردون ناهلین مناهل
العباب لیرتووا ویرووا من یروه
فی تباب، فاردت وحق لی من فوری الجواب
وان کان للحمی بحمای اقتراب و
وجع فی الخاصرة قد طال وطاب
کفارة للذنوب ان شاء الوهاب
والی الآن منه بقیة للذهاب و
فانبئت ان الآتی بالکتاب آب وغاب و
لوادر من هو والی این ثاب حتی جاء
اخی وانسی وسرور نفسی الحکیم المولوی
خلیل الله خان حفظه الله الی یوم الحساب
فاحببت ان ارسل علی یدیه الجواب
لان مثل الکتاب لا احب ان یکون
الا باصطحاب وبربنا نستعین فی کل
باب، نعم قد قلت واقول ان مقولی
الذی کان عنه السؤال انما کان
فی التقلید من دون تقیید لکن یا اخی
هل یشعر الحکم علی مرسل بنفیه
عن شئ فی حوزه دخل فمع قطع النظر
عن ان سوالك هذا المجد عسی ان
لایری له منشؤ مسدد ان اشعر اشعر
بنفی الفرضیة ایة فرضیة للقطع مرضیة
فماذا الوثوب الی الوجوب، وها انت

ایک اور مسئلے سے پردہ کشائی کی درخواست تھی
اور خردمندوں کا یہی دستور ہے کہ پیاسے ہوں تو
دریائے عظیم کے گھاٹ پر آتے ہیں کہ آپ سیراب
ہوں اور جسے ہلاک ہوتا دیکھیں اسے سیراب کریں
میں نے چاہا اور خود یہی مجھے سزاوار تھا کہ فوراً جواب
دوں اگرچہ تپ کو میرے بدن سے قریب تھا اور
کمر میں درد کہ مدتوں رہا اور اچھا ہوا اللہ چاہے
تو گناہوں کا کفارہ تھا اور ابھی اس کا بقیہ جانے
کو باقی ہے اتنے میں مجھے خبر ملی کہ آرندہ پلٹ گیا
اور غائب ہوا اور مجھے نہ معلوم ہوا کہ وہ کون تھا
اور کہاں واپس گیا یہاں تک کہ میرے برادرِ
مونس و سرورِ قلب حکیم مولوی خلیل اللہ خاں کہ اللہ تعالےٰ
قیامت تک ان کا نگہبان ہو آئے تو میں نے انکی
معرفت جواب بھیجنا چاہا کہ ایسے خطوط میں مجھے یہی
پسند ہے کہ کسی کے ساتھ ہی مرسل ہوں اور ہم
معاملے میں اپنے رب کی مدد چاہتے ہیں، ہاں بیشک
میں نے کہا اور اب کہتا ہوں کہ میرا وہ کلام جس سے
سوال ہوا بے کسی تخصیص کے محض تقلید میں تھا مگر
برادرم! کیا کسی مطلق پر حکم ایسی کسی شئے سے نفی بتاتا
ہے جو اس کے احاطہ میں داخل ہے تو قطع نظر
اس سے کہ آپ کے اس سوالِ تازہ کا شاید
کوئی صحیح منشا نظر ہی نہ آئے وہ کلام اگر بالفرض
مشعر ہوگا تو خاص سے نفی فرضیت کا، کسی فرضیت
جو یقین کے لئے پسندیدہ ہے تو یہ وجوب کی طرف
کود جانا کیسا! اور ہاں یہ ہیں آپ سلیم طبیعت والے

marfat.com

ذا ذوق قريحة سليمة قد ابان ابن اخت
خالتك الكريمة ان البون بين الواجب و
الفرض كمثله بين السماء والارض بل قد
اظهر ان الفرض علمي وعملي، وان الكلام
ههنا في العلمي فمالي اراه يعرف وينكر
ويخير ويذهل عما يخبر وان اولته
بالافتراض القطعي فلم يقل به احد في
الخصوص النوعي نعم اذا انضح لك الحق
في مبحث قد سبق فاعلن بافتراض التقليد
المطلق فمثلك بالاعتراف للحق احق ثم
ان اردت ان تصدر بالحق عما وردت
فاجبني اولاً عما سألتك وطرحت الجواب
ان كيف عملك وعلمك بمحلك ومجالك
في هذا الباب الى غير ذلك مما فصلته
في اول كتاب ثم اذا انت
من اخوان العلم وقد قلت
اخدمه منذ ثلثين سنة
فلا يظن بك انت لا تعمل
او تعمل وانت عن حكم سبيله
في غفلة وسنة وقد علمت
ان ابناء الزمان في
ذا المنهج ليسوا على شان
بل هم بين مكفر ومحرم
ومجوز وملزم ومخير
ومتخير ومطلق و

خود آپ کی خالہ کریمہ کا بھانجا ظاہر کر چکا کہ واجب و
فرض میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ یہ روشن
کر چکا کہ فرض دو ۲ قسم ہے، علمی و عملی، اور یہاں
گفتگو علمی میں ہے، تو اب کیا وجہ ہے کہ میں اسے
پاتا ہوں کہ پہچان کر شناسا ہوتا ہے اور خود خبر
دے کر بھولا جاتا ہے، اور اگر آپ اسے فرضیتِ
قطعیہ سے تاویل کریں تو خاص نوع میں اس کا
کوئی قائل نہیں، ہاں جب کہ گزشتہ بحث میں آپ
پر حق واضح ہو گیا ہے تو تقلید مطلق کی فرضیت کا
اعلان دیجئے کہ آپ جیسے کو حق کا اقرار زیادہ
سزاوار ہے پھر اگر آپ چاہیں کہ جہاں آئے وہاں
سے حق کے ساتھ پلٹئے تو اولاً ان امور کا جواب
دیجئے جو میں نے سوال کئے اور آپ نے جواب
نہ دیئے کہ اس باب میں آپ کا عمل کیونکر رہا اور
آپ اس میں اپنا مرتبہ و اقتدار کہاں تک جانتے
ہیں اور اس کے سوا اور سوالات جو نامۂ اول میں
میں نے بہ تفصیل لکھے۔ پھر جبکہ آپ برادرانِ علم
سے ہیں اور خود اپنے منہ سے تیس ۳۰ سال سے
اسکے خادم رہے ہیں تو یہ تو آپ پر گمان نہ ہوگا
کہ آپ عمل ہی نہیں کرتے یا عمل کرتے ہیں تو اس
طرح کہ اس کی راہ کے حکم سے غفلت و خواب
میں ہیں۔ اور آپ کو خوب معلوم ہے کہ ابنائے
زمان اس مسلک میں ایک حال پر نہیں بلکہ
کوئی کفر کہتا ہے کوئی حرام، کوئی جائز، کوئی واجب،
کوئی تخییر کی راہ چلتا ہے کوئی تخیر کی۔ کوئی مطلق

marfat.com

حاصر فی الاربعة الاکابر وقائل بالتلفیق
ومائل فیه الی التفسیق ومبیح
فی اعمال لا فی عمل ومرخص و
ناہٍ بعد العمل فھٰذہ عدة
مواضع ولهم فی کلها مشارع ومنازع
ومن طلب الحق وجانب المراء فلیس
الکلام معهم علیٰ حد سواء فعین لی
ثانیا فی جمیعها ما انت سالکه
لتخاطب علیٰ منسك انت ناسکه
ثم ائت اخاك سائلا مستفیدا
لا صائلا عنیدًا اولن فی یده
وانقد بقوده فمنهما سألك
عن شئ فاجب وایما سار بك
فاقصد واقترب فبعون اللّٰه
لیسلکن بك صراطا سوی ولیستدرجك
حتی یوقفك علیٰ منزل الهدیٰ
ولربما لا یعرف بدءً بعض مقاصده
ثم یحمد اخرا حسن موارده فمن
طلب الحق فهٰذا السبیل وحسبنا
اللّٰه ونعم الوکیل اما سؤالك
عن تصرف الاولیاء فی العالم
واعترافك انك لا تستشبع من
معانیه الا ما تعلم فان
کان مرادك بتفویض امر
ما یوجب معاذ اللّٰه

کہتا ہے، کوئی چار اکابر میں محصور کرتا ہے، کوئی
تلفیق مانتا ہے، کوئی اسے فسق بتانے کی طرف
جھکتا ہے، کوئی کہتا ہے مختلف اعمال میں جائز ہے
نہ ایک میں، کوئی عمل کے بعد رخصت دیتا کوئی منع
کرتا ہے۔ تو یہ متعدد مواضع میں اور لوگوں کیلئے
ان سب میں مختلف راہیں مختلف ماخذ ہیں اور جو حق
کا طالب اور جدال سے مجتنب ہو تو ظاہر ہے کہ
ان سب کے ساتھ گفتگو ایک روش پر نہیں۔
تو ثانیاً ان تمام مواضع میں اپنا مسلک معین کیجئے
کہ آپ سے اسی روش پر کلام ہو۔ اس کے بعد
اپنے بھائی کے پاس طلبِ فائدہ کے لئے آیئے
نہ حملہ آور ہٹ دھرم بن کر اور اس کے ہاتھ میں
نرم ہو جایئے اور جدھر وہ کھینچے کھنچ جایئے، جو کچھ
پوچھے بتایئے، جہاں لے چلے قصد کیجئے اور قریب
ہو جایئے تو قسم ہے کہ وہ اپنے رب کی مدد سے
آپ کو سیدھی راہ لے جائے گا اور آپ کو آہستہ
چلائے گا یہاں تک کہ منزلِ ہدایت پر کھڑا کر دے
اور بیشک بارہا ابتداء میں اس کے بعض مقصد
پہچان میں نہ آئیں گے پھر انجام کار اس کی خوبی
مورد کی حمد ہوگی تو جو طالبِ حق ہو تو راہ یہ ہے
اور اللہ ہمیں کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا
رہا عالم میں تصرف اولیاء سے آپ کا سوال
اور آپ کا اقرار کہ اس کے معانی سے آپ وہ
ناخوش سمجھتے ہیں جو آپ کے علم میں ہے اگر یہ
کر دینے سے آپ کی وہ مراد ہو جو معاذ اللہ

marfat.com

تعطیل ذی الامر کملك فی الدنیا
ولی ازمة امر الی بعض الامراء
فتنفذ احکامه فیه غنیة عن
احکام المالك فی خصوص ما جری
بل من دون عمله بما حدث واعتری
وکذلك بالعون والوزیر من هو
للملك معین ونصیر یتحمل
عنه بعض ما علیه من الاوزار
والاثقال ویفیده عونا فیما یهمه
من الاعمال والاشغال فهذا لا شك
بشع شنیع لا محض بشع بل کفر
فظیع وحاش لله ان یتوهمه احد
من المسلمین بل کافرا ایضا اذا کان
من الموحدین فاستبشاعك اذن
انما یرجع الی معنی باطل اخترعه
توهم عاطل ما له فی المسلمین
عین ولا اثر ومن ساء بهم ظنا
فقد کذب وفجر وان کان
معناك واجیرك بالله ان یکون
مرمالك ان البشع ان یکون
المولی سبحنه وتعالی شرف جمعا
من عباده المکرمین بان اذن لهم
فی التصرف فی العلمین من دون ان یجری
فی ملکه الا ما یشاء او یکون لغیره ذرة
من ملك فی ارض او سماء او یتوهم هناك

مالکِ امر کو معطل کر دینے کی موجب ہو جیسے دنیا کا
کوئی بادشاہ کسی کام کی باگیں ایک امیر کو سپرد
کر دے تو اس میں اس امیر کے احکام نافذ
رہیں گے اور خاص خاص وقائع میں احکامِ شاہی
کے محتاج نہ ہوں گے بلکہ جو واقعہ نیا پیدا ہوا
اور جو پیش آیا بادشاہ کو اس کی خبر بھی نہ ہوگی اور
ایسے ہی سپاہی و وزیر سے وہ مراد ہو جو بادشاہ
کی اعانت و یاوری کرے اس پر سے بعض بوجھ
اور بار اُٹھالے بعض کار و شغل میں جن کی بادشاہ
کو فکر تھی اسے مدد دے کہ فائدہ پہنچائے تو
بیشک ناخوش و قبیح ہے، نہ صرف ناخوش
بلکہ سخت ہولناک کفر ہے اور خدا کی پناہ کہ اس کا
وہم گزرے مسلمان بلکہ کسی کافر کو بھی جب کہ خدا کو
ایک جانتا ہو، اس تقدیر پر آپ کا ناخوش جاننا
ایک ایسے معنیٔ باطل کی طرف راجع ہے جسے بے اصل
وہم نے گھڑ لیا، مسلمانوں میں نہ اس کا وجود نہ نشان،
اور جو مسلمانوں پر بدگمانی کرے وہ جھوٹا اور بدکار
ہے اور اگر آپ کی مراد یہ ہو (اور میں آپ کو
خدا کی پناہ میں دیتا ہوں کہ یہ آپ کی مراد ہو) کہ
ناخوش یہ ہے کہ اللہ عزوجل اپنے گرامی بندوں
سے ایک گروہ کو شرف بخشے انھیں عالم میں
تصرف کا اذن دے بغیر اس کے کہ اس کے ملک
میں بے اس کے چاہے کچھ ہو سکے یا اس کے
غیر کے لئے زمین یا آسمان میں کوئی ذرہ بھر ملک
ہو یا یہاں کسی قدر معطل ہوتے یا بوجھ اٹھانے

marfat.com

شیٔ من تعطیل او تحمل وزراء وتخفیف
ثقیل کما اذن سبحٰنہ لجبریل و
میکائیل و عزرائیل وغیرھم من
مقربی حضرة الجلیل علیھم الصلٰوة
والسلام بالتبجیل فی تدبیر القطر والمطر
والزرع والنبات والریاح والجنود والحیٰوة
والممات وتصویر الاجنة فی بطون الامھات
وتیسیر الرزق وقضاء الحاجات الیٰ غیر ذٰلك
من حوادث الکائنات وھم فیما بینھم علیٰ
منازل شتی کما انزلھم ربھم حتما و بتا
سلاطین ووزراء واعوان وامراء فھٰذا
ما یقوله المسلم ولا امراء وھٰذا کلام اللہ
قولا فصلا وحکما عدلا قائلا فالمدبرات
امرا[1] توفته رسلنا قل یتوفٰکم ملك
الموت الذی وکل بکم[2] وھو القاھر
فوق عبادہ و یرسل
علیکم حفظة[3] له معقبٰت
من بین یدیه و من
خلفه یحفظونه من امر اللہ[4]
اذ یوحی ربك الی الملٰئکة انی
معکم فثبتوا الذین اٰمنوا[5]

بار بار ہلکا کرنے کا وہم گزرے جیسے اس پاک بے نیاز
نے جبریل ومیکائیل وعزرائیل وغیرہم مقربانِ
بارگاہِ عزت علیہم الصلٰوۃ والتحیۃ کو بوندوں اور
بارش اور روئیدگی اور ہواؤں اور لشکروں اور
زندگی اور موت کی تدبیر اور ماؤں کے پیٹ میں
بچوں کی تصویر اور خلق کے لئے روزی آسان
اور حاجتیں روا کرنے اور ان کے سوا اور حوادثِ
کائنات کا اذن دیا ہے اور وہ قطعاً یقیناً اپنے
آپس میں مختلف مرتبوں پر ہیں جیسے اس کے رب نے
جو مرتبہ بخشا ہے بادشاہ و وزیر و سپاہی و امیر،
تو یہ بات بیشک مسلمانوں کے کہنے کی ہے اور
یہ ہے اللہ کا کلام فیصلہ کرنے والا، ارشاد اور
عدالت والا احاکم کہ فرما رہا ہے: "قسم ان کی جو
کاموں کی تدبیر کرتے ہیں اسے ہمارے رسولوں
نے وفات دی تو فرما تمھیں ملک الموت وفات
دیتا ہے جو تم پر مقرر فرمایا گیا ہے۔ اور وہی غالب
ہے اپنے بندوں پر اور بھیجتا ہے تم پر نگہبان۔
آدمی کے لئے بدلی والے ہیں اس کے آگے اور
پیچھے کہ اس کی حفاظت کرتے ہیں خدا کے حکم سے۔
جب وحی بھیجتا ہے تیرا رب فرشتوں کو کہ میں تمھارے
ساتھ ہوں تو تم ثابت قدمی بخشو ایمان والوں کو۔

---

[1] القرآن الکریم ۷۹/۵
[2] القرآن الکریم ۳۲/۱۱
[3] " " ۶/۶۱
[4] " " ۱۳/۱۱
[5] " " ۸/۱۲

marfat.com

انه لقول رسول کریم ○ ذی قوۃ
عند ذی العرش مکین ○ مطاع
ثمّ امین ○[1] انما انا رسول ربک
لاهب لک غلاما زکیا ○[2] انی جاعل
فی الارض خلیفة[3] یا داؤد
انا جعلنك خلیفة فی الارض[4]
انا سخرنا الجبال معه یسبحن
بالعشی والاشراق ○
والطیر محشورة کل له
اواب ○[5] فسخرنا له
الریح تجری بامره
رخاء حیث اصاب ○[6]
والشیاطین کل بناء و
غواص ○[7] واخرین مقرنین فی
الاصفاد ○[8] هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغیر حساب ○[9] ابرئ الاکمه والابرص و
احی الموتی باذن الله[10]، ولکن
الله یسلط رسله علی من یشاء[11]

بے شک وہ ایک عزت والے زبردست رسول کی بات ہے کہ مالکِ عرش کے حضور جس کی عزت ہے وہاں اس کا حکم چلتا ہے امانت والا ہے۔ میں تو یہی تیرے رب کا رسول ہوں اور میں تجھے ستھرا بیٹا عطا کروں۔ بے شک میں زمین پر نائب بنانے والا ہوں۔ اے داؤد! بے شک ہم نے تجھے زمین میں نائب کیا۔ بے شک ہم نے اسکے ساتھ پہاڑوں کو قابو کر دیا پاکی بولتے ہیں پچھلے دن اور سورج چمکتے اور پرندوں کو مسخر کر دیا گروہ کے گروہ جمع کئے ہوئے، سب اس کی طرف رجوع لاتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان کے قابو میں ہوا کو کر دیا کہ سلیمان کے حکم سے نرم نرم چلتی ہے جہاں وہ چاہے اور دیو مسخر کر دئے اور ہر راج اور غوطہ خور اور بندھنوں میں جکڑے ہوئے، یہ ہماری دین ہے تو چاہے دے چاہے روک رکھ بےحساب۔ میں مادر زاد اندھے اور سپید داغ والے کو اچھا کرتا ہوں اور میں مُردے جلا دیتا ہوں خدا کے حکم سے۔ لیکن اللہ اپنے رسولوں کو قابو دیتا ہے

۱؎ القرآن الکریم ۸۱/۱۹، ۲۰، ۲۱
۲؎ القرآن الکریم ۱۹/۱۹
۳؎ " " ۲/۳۰
۴؎ " " ۳۸/۲۶
۵؎ " " ۳۸/۱۸، ۱۹
۶؎ " " ۳۸/۳۶
۷؎ " " ۳۸/۳۷
۸؎ " " ۳۸/۳۸
۹؎ " " ۳۸/۳۹
۱۰؎ " " ۳/۴۹
۱۱؎ " " ۵۹/۶

marfat.com

اغناهم الله ورسوله من فضله[1]۔
حسبنا الله سيؤتينا الله من
فضله و رسوله[2]۔ يا ايها
الذين آمنوا اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول و اولی الامر
منکم[3] ولو ردوه الی الرسول
والی اولی الامر منهم لعلمه
الذين يستنبطونه منهم[4] فنبئنی
بعلم ماذا تستبشع فيه انما
عهدی بك عقولا غير سفيه
والله الهادی وولی الایادی
وللعبد الضعيف فی هذا
الباب كتاب جامع نافع
مستطاب يهدی المستهدی الی الصواب
ويردی المستهوی الی التباب جار
طبعه باذن الوهاب سميته "الامن والعلی
لناعتی المصطفی بدافع البلاء" (١٣١١ھ)
ولقبته "باكمال الطامه علی شرك
سوی بالامور العامة" (١٣١١ھ) تجد فيه
ستين آية وثلث مائة احاديث
تميز الطيب من الخبيث و فيما تلوت
كفاية لاولی الدراية و

جس پر چاہے۔ انھیں غنی کر دیا اللہ اور اللہ کے
رسول نے اپنے فضل سے۔ ہمیں خدا بس ہے
اب دیتا ہے ہمیں اللہ اپنے فضل سے اور اللہ کا
رسول۔ اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم
مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں کاموں کے اختیار
والے ہیں۔ اور اگر اسے لاتے رسول کے حضور
اور اپنے ذی اختیاروں کے سامنے تو ضرور اسکی
حقیقت جان لیتے وہ جو ان میں بات کی تہہ کو
پہنچ جانے والے ہیں۔ تو اب علمی راہ سے کہئے
اس میں آپ کو کیا برا لگتا ہے، اور میں نے آپ کو
جب دیکھا تھا عاقل غیر سفیہ ہی پایا تھا اور اللہ
ہادی اور نعمتوں کا مالک ہے۔ اور بندۂ ضعیف
کی اس باب میں ایک کتاب جامع نافع مستطاب
ہے کہ ہدایت چاہنے والے کو راہِ حق دکھاتی
اور تباہی میں گرنے والے کو ہلاک کرتی ہے بحکم الٰہی
زیرِ طبع ہے میں نے "الامن والعلی لناعتی
المصطفی بدافع البلاء" (١٣١١ھ) اس کا
نام اور "اکمال الطامه علی شرك سوی
بالامور العامه" (١٣١١ھ) لقب رکھا ہے
اس میں ساٹھ آیتیں اور تین سو حدیثیں پائیے گا
کہ طیب کو خبیث سے جُدا کرتی ہیں اور جو آیتیں
اس وقت میں نے تلاوت کیں عاقلوں کو وہی

---

[1] القرآن الكريم ٩/٧٤
[2] القرآن الكريم ٩/٥٩
[3] " " ٤/٥٩
[4] " " ٤/٨٣

بالله الهداية والحفظ والوقاية والحمد لله فی البداية والنهاية وصلی الله تعالیٰ علی الوالی الاعظم والمولی الاکرم والمولی الاقدم وآله وصحبه قادة الامم واولیائه المتصرفین باذنه فی العالم وعلینا بهم وبارك وسلم آمین!

کافی ہیں اور اللہ ہی کی طرف سے ہدایت اور حفظ ونگہبانی ہے۔ اور سب تعریفیں اللہ کو آغاز وانجام میں۔ اور اللہ کی درودیں والیِ اعظم و مولائے اکرم وحاکمِ اقدم اور ان کے آل واصحاب پیشوایانِ اُمت اور اُن کے اولیاء پر کہ ان کے حکم سے عالم میں تصرف فرماتے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر اور اللہ کی برکت اور سلام، آمین۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
للیلتین خلتا من شعبان ۱۳۱۹ھ

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
دوم شعبان ۱۳۱۹ھ

مترجم کہتا ہے غفرلہ، اس صحیفہ شریفہ کے بعد تین مہینے کامل انتظار رہا، عرب صاحب کی طرف سے جواب نہ آیا، آخر تین مہینے تین دن کے بعد عالیجناب نواب مولوی محمد سلطان احمد صاحب قادری دام مجدہم کے ہاتھ کہ پنجم ذی القعدہ کو رامپور تشریف لئے جاتے تھے تیسرا صحیفہ شریفہ بہ تقاضائے جواب سوالات مرسل ہوا۔

مفاوضۂ سوم از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بتقاضائے جواب سوالات دو مفاوضۂ سابقہ

بسم الله الرحمٰن الرحيم۔ نحمده ونصلی علی رسوله الکریم۔ وبعد فهذا رابع شهر مذ ارسلت الکتاب ولم تحر الجواب وقد کان کصاحب السابق الماضی علیه خمسة شهور مشتملا علی اسئلة دينية لامعة النور فلم تجب عن هذا ولا عن ذاك مع

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہٗ ونصلّی علی رسولہ الکریم۔ بعد حمد وصلوٰۃ یہ چوتھا مہینہ ہے کہ میں نے خط بھیجا اور آپ نے جواب نہ دیا اور یہ خط بھی پہلے کی طرح جسے پانچ مہینے گزرے ہیں روشن وتاباں سوالاتِ دینیہ پر مشتمل تھا آپ نے نہ اس کا جواب دیا نہ اس کا، حالانکہ یہ سلسلہ خود آپ ہی نے شروع کیا تھا

marfat.com

مع انك انت البادئ فيما هنالك و انا امهلك عدة ايام أخر لتجيب مفصلا عن كل مستطر فان مضى يوم الخميس تاسع هذا الشهر النفيس و لم يأت منك الجواب تبين انك غلقت الباب و طويت الصحف وجف القلم بما سيجف ولله الحمد فى الاولى والاٰخرة والصلوات الزاهرة والتحيات الفاخرة علٰی سیدنا و صحبه و عترته الطاهرة - اٰمين!

كتبه عبده المذنب احمد رضا البريلوى عفى عنه بمحمدن المصطفٰى صلى الله تعالٰى عليه وسلم، لخمس خلون من ذى القعدة يوم السبت ۱۳۱۹ھ

میں آپ کو چند دن کی اور مہلت دیتا ہوں کہ جتنے سوالات لکھے ہیں سب کا مفصل جواب دیجئے، اگر روز پنجشنبہ کہ اس نفیس مہینے کی (دسویںؔ) ہوگی گزر گیا اور آپ کی طرف سے سوالات کا جواب نہ آیا تو ظاہر ہوگا کہ آپ نے دروازہ بند کرلیا اور دفتر لپیٹ دیے اور قلم خشک ہوجائیگا جس بات پر عنقریب خشک ہونے والا ہے اور اللہ ہی کے لئے اوّل و آخر میں حمد ہے اور چمکتی درودیں اور گرامی تحیتیں ہمارے مولٰی اور انکے اصحاب و آلِ طاہرین پر، آمین! (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی عفی عنہ بمحمدن المصطفٰے النبی الامی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، پنجم ذی القعدہ بروز شنبہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے مسلمان ملاحظہ فرمائیں کہ اس صحیفۂ ملیفہ میں سوا تقاضائے جواب کے کیا تھا عرب صاحب کی نسبت کون سا سخت کلمہ تھا مگر ہوا یہ کہ عرب صاحب جوابوں کے عجز سے بھرے بیٹھے تھے وہ سوال ان پر پہاڑ سے زیادہ گراں تھے ڈر تھا کہ مبادا جواب طلب ہوا تو کیا کہوں گا، جب پہلے کو پانچ اور دوسرے کو تین مہینے گزر گئے دل میں کچھ مطمئن ہوئے ہوں گے کہ شاید قسمت کا لکھا ٹل گیا مگر افسوس کہ ناگاہ ادھر سے تقاضوں کا پہاڑ ٹوٹ ہی پڑا، اب رنگ بدل گیا اور وُہ عجز جس سے بھرے بیٹھے تھے جہل بن کر اُبل گیا۔ اس صحیفہ شریفہ کا پہنچنا اور طیب صاحب کا نام کی طیب و پاکیزگی سے اپنی ذاتی اصالت کی طرف پلٹ جانا، اگلے مراسلات میں طرفین کے محاورات

ع؎ پنجشنبہ کی دسویں خود اسی صحیفۂ شریفہ کی تاریخ سے ظاہر تھی کہ پنجم روز شنبہ ارشاد فرمائی، لفظ تاسع سبقِ قلم تھا اور خود پنجشنبہ صراحۃً مذکور ہونا رفع التباس کو بس تھا۔ مہلت پنجشنبہ تک عطا ہوئی وہ تاسع ہو یا عاشر ۱۲ مترجم۔

marfat.com

دیکھئے اور اب اس تحریر ثالث کو ملاحظہ کیجئے۔

خط سوم عرب صاحب بہ تبدیل رنگ و اظہار خشم بے درنگ

وصلنی خطك المورخ ۵ ذوالقعدۃ[ع۱] ۱۱ ذوالقعدۃ[ع۲] فکیف اجیبك یوم التاسع ولکن امتثالا لامرك سیأتیك الجواب الذی تعلم بہ انی ماسکت عن الجواب الا صیانۃ لاغلاطك ان تظهر ولجهلك ان یشهر[عہ]

ستعلم لیلیٰ ای دین تداینت
وای غریم فی التقاضی غریمها

محمد طیب ۱۱

مجھے تمہارا خط پانچویں ذوالقعدہ کا لکھا گیارھویں ذوالقعدہ کو پہنچا تو میں نویں تاریخ کو کیسے تمھیں جواب دُوں، مگر آپ کا حکم ماننے کو عنقریب آپ کے پاس وہ جواب آتا ہے جس سے تمھیں معلوم ہوگا کہ میں جواب سے صرف اس لئے خاموش رہا تھا کہ تمہاری غلطیوں کو ظاہر ہونے اور تمھاری جہالت کو تشہیر سے بچاؤں" اب جانا چاہتی ہے لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا قرض خواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرض خواہ ہے۔"

محمد طیب ۱۱

مترجم غفرلہ کہتا ہے کہ تقاضائے جواب پر عجز کی جھنجھلاہٹ نے عرب صاحب کو ایسے غیظ میں ڈالا کہ ذرا سے کارڈ میں بدحواسیاں صادر ہوگئیں، مثلاً پہلی بدحواسی کہ ابتداء میں القاب و آداب درکنار اللہ عزوجل کا نام بھی چھوٹا، پہلے دونوں خط مسلمانی طریقے پر بسم اللہ شریف یا حمد و صلوٰۃ سے آغاز تھے اس کی ابتداء یہیں سے ہے کہ وصلنی خطك (تمھارا خط پہنچا) دوسری بدحواسی براہِ طنز و سخریہ ایک پرانا شعر لکھ دینے کا شوق چرایا تو ایسے بہکے کہ اپنے ہی کو لیلیٰ بنایا،

عہ یہ شعر ایک عجیب قصیدے کا ہے جس کی تفصیل مضامین جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی بیان کرتے تھے اگرچہ قصیدہ یہاں سے متعلق نہیں مگر "الشئ بالشئ یذکر" الخ پر بات یاد آجاتی ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ع۱ ھکذا بخطہ دام فی خبطہ ۱۲

ع۲ ھکذا بخطہ لازال فی خبطہ ۱۲

marfat.com

حق برزبان جاری شود، یہ نہ دیکھا کہ کون مدیون ہے کون قرضدار ہے سوالات کا قرضہ کس پر سوار ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوستان علم وادب کے لئے اس کے بعض اشعار کہ اس وقت یاد آئے تحریر ہوتے ہیں، زبان عرب کا مستند شاعر اپنی ایک کنیز کی شان میں کہتا ہے :

عجبت للیلیٰ زنجبار اشتریها
وکاتبتها کیما یتم نعیمها
فما صنعت الا الاباق مدینة
وما ابقیت الا ودینی ندیمها
ستعلم لیلیٰ ای دین تداینت
وای غریم فی التقاضی غریمها
تمکت بحکم الرق ثم تهنّدت
اباقا وسیما الزنج فی القلب سیمها
تودّ اولو درس الخیانة لیتنا
مُدَرِّسة للغدر فیما نقیمها
ترفضت الخنآء ثم تنشّرت
تعَدّی الدواء الداء عن حکیمها
فلیلیٰ وان کان اسمها طیبا غدت
خبیثة نفیس یرتضیها لئیمها
ورُبّ مسمّی کاذب یعبق اسمه
برائحة ما فی المسمّی نسیمها
کمهلکةٍ تدعی بعکس مفازةً
وکافورة زنجیة بان شیمها
الیلی الیلیٰ ای دفارٍ هجوتِ من
اتته المعالی صفوها وصمیمها

مجھے زنجبار کی لیلیٰ سے تعجب آتا ہے میں نے اسے خریدا اور مکاتب کیا تھا کہ اس کی آسائش پوری ہو (یعنی اتنا مال اپنے کسب سے کمائے تو تو آزاد ہے) اس نے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ میرا دین لے کر بھاگ گئی اور وہ نہ بھاگی مگر اس حال پر کہ میرا دین اس کے ساتھ ہے اب جانا چاہتی ہے لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا قرضخواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرضخواہ ہے. کنیزی کے باعث مکیہ بنی پھر بھاگ کر ہندیہ ہوگئی اور زنگی صورت کی علامتیں دل میں موجود ہیں خیانت کے درس والے تمنا کرتے ہیں کاش ہم اسے اپنے یہاں بیوفائی کی تعلیم دینے پر مدرس مقرر کریں وہ سڑا ہندی پہلے تو رافضن بنی پھر نیچریہ ہوگئی، دوا کی حد سے مرض بڑھ گیا۔ اس کا حکیم اس کے علاج سے عاجز آیا تو لیلیٰ اگرچہ نام کی پاکیزہ ہے نفس کی خبیثہ ہے کہ اسے نفس کا کمینہ پسند کرے گا اور بہت جھوٹے نام کے مسمے ہوتے ہیں کہ نام ایسی خوشبو سے مہکتا ہے کہ مسمے میں جس کی ہوا بھی نہیں جیسے جائے ہلاک کو برعکس مغازہ یعنی جائے نجات کہتے ہیں اور زن زنگیہ کو جس کی سیاہیاں ظاہر ہیں

marifat.com

کس سے تقاضا ہے کس پر چڑھائی ہے عزیم نے کس کی جان پر بنائی ہے ع
چھائی جاتی ہے یہ دیکھو تو سراپا کس پر

خیر، ع

مہرباں آپ کی خفت مرے سر آنکھوں پہ

تیسری بدحواسی خط تقاضا پہنچتے ہی یاران سرپل میں کچریاں پکیں، وہابیت کی فوج مقہوریت موج (جو حضرت نواب خلد آشیاں مرحوم مغفور کے عہد سنیّت مہد میں کرتے جوتے کے نیچے دبی تھی سر اٹھانے بلکہ مذہب بتانے کی جان نہ تھی اب کچھ کچھ کھل کھیلی اور گریز کر کے پر پرزے نکال چلی ہے) ہلچل مچی پرانے پرانوں کا سہارا لگانے سنت کے خلاف پر ندوہ منانے سے کمیٹی میں یہ رائے پاس ہوئی کہ عرب صاحب نے بہت مدتوں سے دشمنی تقلید میں سر کھپایا، برسوں دود چراغ کھایا، کچھ خرافات مزخرفات کا ملغوبا جمع کر پایا ہے۔ سوالات کے جواب کو تو اڑان گھائی بتائیے اور وہ پچھلی محنتوں کا سارا نتیجہ بنام جواب آگے لائیے۔ جب بعون اللہ تعالیٰ دندان شکن رد ہوگا، اس وقت تو وہ عوام کے آگے ناک رہ جائے گی کہ دیکھو ع

ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں

خط تقاضا چھٹی ذی القعدہ روز یک شنبہ کو پہنچا تھا، آٹھویں تک کمیٹی میں یہ رائے جم پائی اور وہ جواب بصد پیچ و تاب تحریر ہوا کہ جواب پیچھے سے دیں گے، صحیفۂ تقاضا میں پنجشنبہ تک کی مہلت مقرر فرما دی تھی، اس کا یہ جواب سوچا کہ خط ہمیں ۱۱ ذی القعدہ روز جمعہ کو پہنچا ہم پنجشنبہ تک جواب کیونکر دیتے یہاں تک تو عیاری و چالاکی سے کام لیا گیا۔ اب عجز کی بدحواسی اپنی جھلک دکھاتی ہے کمیٹی وہابیت نے ایسے کذب صریح کی رائے دی تھی تو لفافے میں بھیجنا تھا کہ کذب پر لفافہ رہتا عام شخصوں پر ثبوت نہ ہو سکتا مگر بدقسمتی سے کارڈ لکھا جس پر روانگی و وصول کی مہر ہائے ڈاک نے واضح کر دیا کہ بعنایت الٰہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دع عنك تهجاء الرجال واقبلي
لك الحظ لا للاخيلية

کافورہ نام رکھتے ہیں اے لیلیٰ اے لیلیٰ اری گندی تو نے اسکی ہجو کہی جسے صاف و خاص بلندیاں حاصل ہوئیں، مردوں کی بدگوئی سے درگزر اور آ کہ میں لیلیٰ اخیلیہ کا نہیں تیرا حصہ ہے ۱۲ مترجم

marfat.com

حضرت کا یہ فریب نامہ سہ شنبہ ۸ ذی القعدہ کو ڈاک خانۂ رامپور سے روانہ ہو کر چہار شنبہ نویں ذی القعدہ کو خدمت اقدس بندگان حضرت مکتوب الیہ میں باریاب ہو لیا یعنی لکھے جانے سے دو دن پہلے ہی پہنچ گیا، انا للہ و انا الیہ راجعون، عرب صاحب کی ان خوبیوں پر بھی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی نے اسی علم سے کام لیا جو ارباب علم کو اہل جہل کے ساتھ شایان ہے بغور ملاحظہ فریب نامۂ مذکورہ ڈاکخانہ سے رسید لے کر یہ صحیفہ چہارم امضاء ہوا۔

مفاوضۂ چہارم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ بجواب خط سوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم۔ وبعد فجاء الکتاب ولم یأت الجواب ولست متفرغاً للجہل والسباب ووصولہ قبل وجودہ بیومین عجب عجاب وبعد قد بقی علیک من الیوم الی الغد الوقت الموعود فان مضی ولم یأت الجواب علم ان بابک مسدود وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وبارک علیٰ صاحب المقام المحمود وآلہ وصحبہ الغر السعود والحمد للہ الغفور الودود۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
لتسع خلون من ذی القعدۃ ۱۳۱۹ھ
یوم الاربعاء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم۔ بعد حمد و صلوٰۃ واضح ہو خط آیا اور جواب نہ آیا اور جہالت کی باتوں اور گالی گلوچ کی مجھے فرصت نہیں اور اس خط کا عالم ایجاد میں آنے سے دو دن پہلے یہاں پہنچ جانا سخت تعجب کا اچنبھا ہے اور ہنوز آج سے کل تک آپ کے لئے روز موعود کا وقت باقی ہے اگر وہ گزر گیا اور جواب نہ آیا تو معلوم ہوگا کہ آپ کا دروازہ بند ہے اور اللہ تعالیٰ کے درود و سلام و برکات صاحب مقام محمود اور ان کے آل و اصحاب نور و سعادت والوں پر اور سب خوبیاں اللہ کو جو گناہ بخشے اور اپنے بندوں سے محبت فرمائے۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ
روز چہار شنبہ

marfat.com

مترجم غفرلہٗ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفہ پنجم نے امضا پایا۔

مفاوضہ پنجم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ باعلام تمامی حجت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم، وبعد فقد مضی امس یومك الموعود بل زاد علیہ الیوم الموجود یوم الجمعۃ المبارك المسعود ولم یأت منك شئ من المردود فانجلی الحجاب و انتھی الخطاب والحمد للہ الکریم الوھاب ولن یقبل منك ھٰذا الا الانقیاد لما ارشدناك الیہ من الحق والرشاد والحمد للہ العلی الجواد والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الاسیاد محمد وٰالہ وصحبہ الامجاد، اٰمین!

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاحدی عشرۃ مضین من ذی القعدۃ سنہ ۱۳۱۹ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم۔ بعد حمد وصلوٰۃ بلا شبہہ کل آپ کا روزِ موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک و ہمایوں جمعہ اور زائد ہوا اور آپ کی طرف سے کچھ جواب نہ آیا تو پردہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو، اور آپ سے کچھ پذیرا نہ ہوگا مگر اس حق وصواب کے لئے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض بخشندہ کو اور درود و سلام سب سرداروں کے سردار محمد اور ان کے آل واصحاب معززین پر۔ آمین!

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفےٰ النبی الامی صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم یازدہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہٗ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالم اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کا مکالمہ ختم ہوا اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن و آشکارا ہوگیا۔ ذٰلك بان اللہ ھو الحق وان اللہ لا یھدی کید الخائنین والحمد للہ رب العٰلمین وقیل بُعدا للقوم الظّٰلمین۔

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالم اہلسنت کا علم عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہِ سنّت کا ادب اجمل اور کریمہ واعرض عن الجٰهلین[1] پر کریمانہ عمل بنظرِ اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مکرمنا مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الهادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خطِ سوم میں کلماتِ جہل واشتلم ملاحظہ فرماکر آیہ کریمہ واغلظ علیہم[2] پر عمل چاہا مگر اثر تادیب وکمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی واکرام ہی لکھا سارا قصور نفسِ امّارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامۂ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہماں خط سوم عرب صاحب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

الی جناب الفاضل الوسیع المناقب السنیع المناصب المولوی طیّب صاحب دامت عنایتہم۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم

بجناب فاضل فراخ مناقب نیکی مناصب مولوی طیب صاحب دام عنایتہم۔

امّا بعد فاتت الیوم کریمتکم المسطورۃ ونمیقتکم الغیر المستورۃ ضحی ناسع ذی القعدۃ یوم الاربعاء فوجدناھا علی خلاف ما ھو المامول من العلماء وایضًا علی خلاف ما عہد منکم فی اختیہا السالفتین فعلمنا انہا لیست من قبل قلبکم بل رشحۃ من النفس الامارۃ بالشین اذلیس فیہا

بعد حمد وصلوٰۃ واضح ہو آج نہم ذی القعدہ روز چہارشنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت اور بے پردہ[عہ] تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے خلاف پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے مخالف آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفسِ امارہ کے چھینٹوں سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے

عہ بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۹۹

[2] القرآن الکریم ۹/ ۷۳

مترجم غفرلہٗ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفۂ پنجم نے امضا پایا۔

مفاوضۂ پنجم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ باعلام تمامی حجت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم ، وبعد فقد مضی امس یومك الموعود بل زاد علیہ الیوم الموجود یوم الجمعۃ المبارك المسعود ولم یأت منك شیٔ من المردود فانجلی الحجاب و انتھی الخطاب والحمد للہ الکریم الوھاب ولن یقبل منك ھٰذا الا الانقیاد لما ارشدناك الیہ من الحق والرشاد والحمد للہ العلی الجواد والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الاسیاد محمد و اٰلہ وصحبہ الامجاد ، اٰمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاحدی عشرۃ مضین من ذی القعدۃ سنۃ ۱۳۱۹ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم ۔ بعد حمد وصلوٰۃ بلاشبہہ کل آپ کا روزِ موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک و ہمایوں جمعہ اور زائد ہوا اور آپ کی طرف سے کچھ جواب نہ آیا تو پردہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو، اور آپ سے کچھ پذیرا نہ ہوگا مگر اس حق وصواب کے لئے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض بخشندہ کو اور درود و سلام سب سرداروں کے سردار محمد اور ان کے آل واصحاب معززین پر ۔ آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یازدہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہٗ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالم اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کا مکالمہ ختم ہوا اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن وآشکارا ہوگیا۔ ذٰلك بان اللہ ھو الحق وان اللہ لا یھدی کید الخائنین والحمد للہ رب العٰلمین وقیل بُعدا للقوم الظّٰلمین ۔

marfat.com

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالمِ اہلسنّت کا علم عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہِ سنّت کا ادب اجمل اور کریمہ واعرض عن الجٰھلین[1] پر کریمانہ عمل بنظرِ اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مکرمنا مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الہادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خطِ سوم میں کلماتِ جہل واشتلم ملاحظہ فرماکر آیہ کریمہ واغلظ علیہم[2] پر عمل چاہا مگر اثر تادیب وکمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی واکرام ہی لکھا سارا قصور نفسِ امارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہمال خط سوم عرب صاحب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

الیٰ جناب الفاضل الوسیع المناقب السنیع المناصب المولوی طیب صاحب دامت عنایتہم۔

اما بعد فاتت الیوم کریمتکم المسطورۃ ونمیقتکم الغیر المستورۃ ضحی تاسع ذی القعدۃ یوم الاربعاء فوجدناھا علیٰ خلاف ماھو المامول من العلماء وایضًا علیٰ خلاف ما عھد منکم فی اختیھا السالفتین فعلمنا انھا لیست من قبل قلبکم بل رشحۃ من النفس الامارۃ بالشین اذ لیس فیھا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

بجناب فاضل فراخ مناقب نیکی مناصب مولوی طیب صاحب دام عنایتہم۔

بعد حمد وصلوٰۃ واضح ہو آج نہم ذی القعدہ روز چارشنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت اور بے پردہ[*] تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے خلاف پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے مخالف آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفسِ امارہ کے چھینٹوں سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے

---

[*] بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۹۹ [2] القرآن الکریم ۹/ ۷۳

marfat.com

جواب سؤال الاكذب وفحش وجهل
بضلال فسيدنا العلامة عالم
اهل السنة مد ظله و دام فضله
لما كشف عن خدرها و وقف على
هذرها وهجرها لم يجد
عليكم لاجلها بل تبسم ضاحكا من
قولها و قال رب اوزعني ان اشكر
نعمتك التي انعمت علیّ و علیٰ والدیّ
وان اعمل صٰلحا ترضٰه و ادخلني
برحمتك في عبادك الصّٰلحين ۵ علما
منه بان لا معصوم الا من عصم
الله فكيف يؤخذ بجهل النفس
صديق قديم ما كان يرضاه
ولكنا نحن خدام العتبة العلية
في عجب عاجب من
هذه القضية كتاب يكتب
١١ ذی القعدة الحرام
ويصل لحضرة المكتوب
اليه تاسع الشهر من
ذلك العام وانا لموقنون
انكم من مثل هذا الكذب
الجلي معزولون وانما هو من تعاجيب نفس
امارة ولم تدر السفيهة ان منها على

کہ اس تحریر میں جھوٹ اور زبان درازی اور بہکی ہوئی
جہالت کے سوا کسی سوال کا جواب نہ تھا تو ہمارے
سردار علامہ عالمِ اہلسنت مدظلہ و دام فضلہ نے
جب کہ اس کا پردہ کھولا اور اس کی بیہودہ سرائی
و پریشان گوئی پر وقوف پایا اس کے سبب آپ
پر کچھ غضب نہ فرمایا بلکہ اس کی بات سے ہنستے ہوئے
مسکرائے اور دعا کی کہ "اے میرے رب یا میرے
دل میں ڈال کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں
جو کہ تُو نے مجھ پر اور میرے باپ دادا پر فرمائیں
اور میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور
مجھے اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں داخل
فرما لے۔" وجہ یہ کہ حضرتِ والا کو معلوم ہے کہ معصوم
تو وہی ہے جسے اللہ عزوجل نے عصمت عطا
فرمائی تو نفسِ امّارہ کی جہالت کے باعث ایک
پُرانے دوست پر جو ایسی باتوں کو ناپسند رکھتا تھا
کیا مواخذہ ہو مگر خادمانِ آستانہ والا اس
معاملے میں سخت عجب میں ہیں خط لکھا جائے تو
جائے ذی القعدۃ الحرام کی گیارھویں کو اور حضرت
مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اسی سال اسی
ذی القعدہ کی نویں کو، ہم کو یقین ہے کہ آپ
ایسے سفید جھوٹ سے برکنار ہیں یہ تو اسی
نفسِ امّارہ کی انوکھیاں ہیں اور وہ احمق یعنی
نفسِ امّارہ کی شرارت یہ نہ سمجھی کہ اس کے جھوٹ

ع نفس زبان عربی میں مؤنث ہے یہاں مطابقت ترجمہ کے لئے شرارت نفس یا شریرہ مکتوب ہوئی ۱۲ مترجم

marfat.com

كذبها الدليل والامارة فان تاريخ
ارسال القرطاس فی طابع بوسطه
رامفور ١٨ فروری یوم الثلثاء و
تاريخ وصوله فی طابع بوسطة بریلی
١٩ فروری یوم الاربعاء وھی تزعم
انها كتبت ٢١ فروری یوم الجمعة
الغراء فيالها من ولادة قبل الحمل
مالها نظير فی خارج ولا عقل، و
لا يخفى على جنابكم الرفيع ان مثل
هذا الاحتيال الشنيع لا تقضى الا بوقاحة
المحتالة ولا تفضى الا الى فضيحة
الفعالة وما هی الا النفس الامارة
اما قلبكم فلم يرض عارة ولا عواره فتبين
انها لو ارسلت الجواب لجاء قبل يوم الخميس
كهذا الكتاب ولكنها عجزت فمكرت
وكذبت وهجرت وزعمت انما بهذا
سترت فواحش جهلها ولا والله ظهرت
فيا مولانا الفاضل الكامل انا
اسألك بما رزقت من العلم والفضائل
ان تكبح عنانها عن الجهل والفحش
والرذائل وقل لها يا هذه تمضى
الشهور وتنقضى الدهور و
لا تردين الجواب ولو ان
السؤال كان طلاقًا عليكِ لخرجتِ
من العدّة وحللتِ للخُطّاب

پر خود اس کی طرف سے دلیل وعلامت موجود
ہے کہ مہر ڈاک خانہ رامپور میں روانگی کارڈ کی
تاریخ ١٨ فروری سہ شنبہ ہے اور مہر ڈاکخانہ
بریلی میں پہنچنے کی تاریخ ١٩ فروری روز چارشنبہ
اور وہ شریرہ یہ بکتی ہے کہ اس نے یہ کارڈ
٢١ فروری روزِ روشن جمعہ کو لکھا تو یہ پیش از
حمل ولادت تو نہایت ہی عجیب ہے جس کی نظیر
نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں۔ اور آپ کی جناب
میں پوشیدہ نہیں کہ ایسے بُرے حیلے کا حکم
نہیں ہوتا مگر اس سخت بدافعال کی رسوائی اور
وہ حیلہ گر بدکار کون ہے یہی نفسِ امّارہ کی شرارت
آپ کا قلب تو اس کذب ومکر کے عار وعیب
پر راضی نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ شریرہ اگر جواب
بھیجتی تو اس کارڈ کی طرح جمعرات سے
پہلے آجاتا مگر وہ تو عاجز آئی لہذا فریب کیا
اور جھوٹ بولی اور بیہودہ بکا اور سمجھی کہ اس تدبیر
سے اس کے جہل کی بے حیائیاں چھپ گئیں حالانکہ
خدا کی قسم ظاہر ہوگئیں، تو اے مولانا فاضل کامل!
آپ کو جو علم وفضائل ملے انھیں ذریعہ بنا کر
آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جہل اور فحش
اور کمینہ باتوں سے اس شریرہ کی باگ روکئے
اور فرمایئے کہ اے فلانی! مہینے گزریں، زمانے
پلٹیں اور تو جواب نہ دے۔ اگر بالفرض وہ
سوال تجھ پر طلاق بھی ہوتے تو تو ضرور اتنی مدت
میں عدت سے نکل کر پیام دینے والوں کے لئے

marfat.com

ثم اذا طولبت فحشتِ وهذرتِ و خدعتِ ومكرتِ والی الآن علیك باقیة من الزمان الی انقضاء الخمیس الموعود فان مضٰی ولم یصل جوابكِ ففحشكِ وجهلك علیك مردود ولا واللّٰه یا امارة جهلت علی عالم واحتملت اثما احتملت لن یقبل منك الا الجواب عن كل ما سئلت و لا تظنی ان یلتفت العلماء الفحول الی ما تشحنین به جرابكِ من الجهل والفضول نعم ان طغیت وبغیتِ والجهل بغیتِ فلعلك تجدین من یجهل علیك فوق ما تجهلین فتعضی علٰی یدیك وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون[1]

دعی عنك تهجاء الرجال واقبلی الخ

والسلام علٰی من اتبع الهدٰی و صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم وبارك علی المولی المصطفی وآله وصحبه دائما ابدا۔

كتبه الفقیر واعظ الدین القادری الاسلام آبادی غفر له المولی الهادی لتسع خلون من ذی القعدة سنة ۱۳۱۹ھ۔

حلال ہوگئی ہوتی پھر جب تجھ سے جوابوں کا مطالبہ ہو تو تو فحش وبیہودہ بکے اور مکر وفریب کرے اور ابھی روزِ موعود پنجشنبہ گزرنے تک تجھ پر کچھ زمانہ باقی ہے پس اگر وہ گزر گیا اور تیرا جواب نہ پہنچا تو تیرا فحش و جہل تیرے ہی منہ پر مارا جائے گا اور قسم بخدا اے وہ امارہ جو ایک عالم سے جہل کے ساتھ پیش آئی اور حاملہ ہوئی جس گناہ کی حاملہ ہوئی زنہار تجھ سے پذیرا نہ ہوگا مگر ان تمام سوالات کا جواب دینا جو تجھ سے کئے گئے ہیں اور یہ گمان نہ کرنا کہ علمائے فحول اس جہل وفضول کی طرف التفات کریں جس سے تو اپنی بوری بھر رہی ہے ہاں اگر تو سرکشی اور زیادتی کرے اور جہل ہی چاہے تو کیا عجب کہ تجھے کوئی ایسا مل جائے جو تیرے جہل سے بڑھ کر تجھ سے جہل کرے پھر تو اپنے ہاتھ چباتی رہ جائے، اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس پلٹے پر پلٹا کھاتے ہیں۔ مردوں کی ہجوگوئی سے درگزر اور آ الخ اور سلام ان پر جو ہدایت کے پیرو ہوئے اور اللّٰہ تعالٰی کے درود وسلام و برکات مولیٰ مصطفیٰ اور ان کے آل واصحاب پر ہمیشہ ہمیشہ۔

راقم واعظ الدین قادری اسلام آبادی غفرلہ المولی الهادی نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/ ۲۲۷

خاتمہ

وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کئے گئے اور انھوں نے جواب نہ دیے اور انھیں بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔

س ۱: کچھ احکامِ شرع ایسے ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بے نص صریح یا اجتہاد مجتہد کے نہ ملے گا؟

س ۲: کیا تمام آدمی جمیع احکام کے عالم، معانی نصوص کو محیط، اجتہاد پر قادر ہیں؟

س ۳: کیا جاہلان عاری شتران بیمہار ہیں ان پر شریعت کے احکام نہیں؟

س ۴: ان کے لئے احکامِ الٰہی جاننے کی کیا سبیل ہے اس سبیل کا اختیار ان پر فرض، واجب، جائز کیسا ہے؟

س ۵: آپ نے اپنی عمر تک اللہ تعالیٰ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے کس طرح معاملہ کیا، اجتہاد سے یا تقلید سے، آپ شروطِ اجتہاد سے پُر ہیں یا خالی؟

س ۶: آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع میں اجتہاد پہنچتا ہے یا بعض میں؟ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں اس کی تعیین کیجئے اور جس میں نہیں اس میں اپنی راہ بتائیے۔ بر تقدیر اول فقہی مسائل اجتہادی کی دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و باطن و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں۔

س ۷: تقلید شخصی آپ کے نزدیک کفر ہے یا حرام یا مباح یا واجب؟

س ۸: ائمہ و اقوال میں ہر مکلف نامجتہد کو تخییر ہے یا حکمِ تحریٔ اور اس کی کیا سبیل؟

س ۹: یہ تخییر یا تحریٔ مطلق ہے یا چار اکابر میں محصور؟

س ۱۰: تلفیق فسق ہے یا جائز؟

س ۱۱: مختلف اعمال میں یا ایک میں بھی؟

س ۱۲: قبلِ عمل یا بعد بھی؟

عرب صاحب کو اب ہم مطالبان حق اپنی طرف سے از سرِ نو دو ہفتے کی مہلت دیتے ہیں ختم سال تک ان مسائل کا مفصل جواب دے دیں جس بات میں اجمال رہے گا یا آپ کے بیان پر ایضاحِ حق

marfat.com

کے لئے اور سوال پیدا ہوگا پھر عرض کر کے صاف کر لیا جائے گا یہاں تک کہ بعونہٖ تعالیٰ حق واضح ہو وآخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العٰلمین وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا محمد و آلہٖ وصحبہٖ آمین!

سید عبدالکریم قادری غفرلہ ۱۲ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ

تنبیہ: جواب مفصل ہوں مواقع ضرورت وعدم ضرورت وغیرہا قیود وتخصیصات جو مکنون خاطر ہوں مصرح ہوں ورنہ مطلق اطلاق پر محمول رہے گا اور بعد ورود اعتراض ادعائے تخصیص وتقیید وتاویل مسموع نہ ہوگا۔

تنبیہ: ہر سوال کا جواب مدلل ہو اور اپنے لئے جو منصب قرار دیجئے دلائل اس منصب کے نصاب پر مکمل ورنہ بے محل سرود مطبوع نہ ہوگا، والحمد للہ اولا وآخرا والصلوٰۃ علیٰ رسولہٖ وآلہٖ باطناً وظاہراً، آمین!

عرب صاحب کی تہذیب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم۔ اس کے بعض نمونے تو عرب صاحب کے خط سوم میں جو آپ کو اسی رسالہ کے صفحہ ۴۲۴ پر ملے گا ملاحظہ ہوں مگر عرب صاحب کی جو روداد تہذیب وانسانیت اب رامپور میں چھپ رہی ہے اس کی نسبت بعض علمائے کرام ساکنان رامپور کی مرسلہ تحریر نے عجب خبریں دی ہیں ذرا استماع فرمائیے۔

بملاحظہ مخدومی مکرمی جناب مولوی سید عبدالکریم صاحب زید مجدہم، تسلیم۔ مولوی طیب صاحب عرب ایک رسالہ بنام "ملاطفۃ الاحباب" چھپوا رہے ہیں۔ اس کے بیانات کی بے حد غلطیاں تو اہل علم جانیں گے مگر طرز کلام میں نہایت تہذیب وانسانیت کو کام فرمایا ہے میں نے حضرت عالم اہلسنت کے خطوط انھیں کے رسالے میں دیکھے جس میں صرف عالمانہ کلام ہے مگر ان صاحب کی غصہ ناک تحریر نے کوئی دقیقہ بدزبانی کا اٹھا نہ رکھا، اس کے بعض اوراق چھپ گئے ہیں انہی سے کچھ انتخاب ملاحظہ ہو:

ص ۴: یہ شخص خود اپنا کہا نہیں سمجھتا۔

ص ۶: یہ شخص مسلمانوں کا بھی مخالف ہے اور عاقلوں کے بھی خلاف۔

ص ۱۲: یہ شخص ان لوگوں میں ہے جو اپنا گھر اپنے ہاتھوں بھی خراب کرتے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ یہ یہودی کا بیان ہے۔

marfat.com

ص ۱۴ : بیڑیاں پاؤں میں ہیں اور مکر کرتا ہے۔
ص ۳۰ : ناصرِ بدعت دشمنِ موحدین مکفّرِ محدثین۔
ص ۳۰ : علمی مذاکرے کے لائق نہیں۔
ص ۳۲ : آپ کاٹے اور چلّائے۔
ص ۳۳ : مردہ بے حیات یہاں تک کہ ص ۱۵ سطر ۱۱ میں صریح فحش تک تجاوز کیا ہے۔
ایسی ناپاک تحریر کا اگر آپ یا اور کوئی صاحب رد لکھیں تو بہتر یہ ہے کہ علم سے کام لیں جو شانِ علم ہے۔ والسلام ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ انتہی۔

ہمیں اپنے معزز دوست کی یہ رائے بجان و دل منظور ہے، تحریر دیکھی جائے گی، اگر سوا ایسی ہی خرافات کے کچھ نہ ہوا تو اہلِ علم بلکہ ہر عاقل کے نزدیک وہ آپ ہی اپنا جواب ہے ورنہ اسکی زبان درازیوں سے اعراض ہوگا اور اس کی جہالتوں پر بعون اللہ تعالٰی اعتراض عرب صاحب اپنی تہذیبوں کا جواب اگر عرب کی مثل سے چاہیں تو اول العی الاحتلاط یعنی جو عاجز آتا ہے غصے میں بھر جاتا ہے، ومن اطاع غضبه اضاع ادبه جو غصے پر چلے گا ادب ہاتھ سے کھوئے گا، البغل التغل وهو لذلك اهل یعنی لؤم اصله فخبث فعله۔ اگر اشعار سے چاہیں تو کثیر عزّہ کے یہ دو شعر بس ہیں : ؎

یکلفها الخنزیر شتمی وما بها ۔ هوانی ولکن للملیك استذلت
هنیئاً مریئاً غیر داء مخامر ۔ لغرة من اعراضنا ما استحلت[1]

یعنی ؎

بدم گفتی و خرسندم عفاک اللہ نکو گفتی ! جواب تلخ می زیبد لب لعل شکر خارا
(تُو نے بُرا کہا اور میں خوش ہوں اللہ تعالٰی تجھے معاف فرمائے تو نے خوب کہا۔ کڑوا جواب شیریں سخن سُرخ ہونٹوں سے اچھا محسوس ہوتا ہے۔ ت)

یہ تو عرب صاحب کی طرز پر امثال و اشعار سے جواب تھے اور ہمارا تیسرا پورا سچا جواب یہ ہے جو ہمارے رب عزوجل نے ہمیں تعلیم فرمایا کہ،

سلٰمٌ علیکم لا نبتغی الجٰهلین[2] پس تم پر سلام ہم جاہلوں کے غرضی نہیں۔ (ت)

---

[1]

[2] القرآن الکریم ۲۸ / ۵۵

marfat.com

واذا خاطبھم الجٰھلون قالوا سلٰماً[1]
واذا مرّوا باللغو مرّوا کراماً[2]
والسلام

اور جاہل ان سے بات کرتے ہیں تو کہتے ہیں بس سلام۔ اور جب وہ بیہودہ پر گزرتے ہیں اپنی عزت سنبھالے گزر جاتے ہیں۔ (ت)

عرب صاحب کی عربی دانی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، نحمدہٗ و نصلّی علٰی رسولہ الکریم۔ عرب صاحب کی تحریراتِ ثلاثہ کا مجموعہ صرف انتیس سطریں ہیں انھیں میں ملاحظہ ہو کہ عربیت و فصاحت کی کیا بہتی نہریں ہیں مثلاً بطور نمونہ معروض:

(۱) ص۵ ان ای قسم من اقسام التقلید فرضاً قطعیا۔ انّ کی خبر منصوب۔

(۲) ص۵ جمادی الثانی مؤنث کی صفت مذکر۔

(۳) حضرت نے جمادے کا کوئی تیسرا بھی دیکھا ہوگا کہ عرب ثانی بے ثالث نہیں بولتے۔

(۴) مہینے کا عَلَم جمادے الآخرہ ہے اعلام میں تصرف کیسا! (اگر زبر زیر اور آنکھ پر پھلی نہ ہو۔ فافہم)

(۵) ص۱۷ بخدمت حضرۃ العالم بہ تائے کشیدہ یہ متعلق املا ہے، خط کی خطا ہے، بحث فصاحت سے جدا ہے مگر علم کا پتا ہے۔

(۶) ص۱۷ جناب مولوی، الف ہضم ہوا تو ہوا لام تو ٹیڑھی کھیر تھا۔

(۷) ص۱۷ قادری موصوف معرفہ صفت نکرہ۔

(۸) ص۱۷ التوّل بان لاولیاء اللہ رضی اللہ تعالٰی عنھم تصرف۔ ان کا اسم مرفوع، مگر ہاں ادعائے محدثی ہے۔

(۹) ص۲۲ ۵ ذوالقعدۃ۔

(۱۰) ۱۱ ذوالقعدۃ۔ مضاف الیہ مرفوع، مگر یہ کہئے کہ قلم ہی مرفوع۔

ان کے سوا اور بھی بعض مواقع محلِ کلام، اور خود عشرۃ کاملۃ ہی کیا کم ہیں، جو آدمی ۲۹ سطریں لکھے اور ۱۰ غلطیاں کرے وہ ضرور فصیح ادیب ہوا، خصوصاً جہاں عربی الاصل ہونے کا ادعا،

---

[1] القرآن الکریم ۲۵/ ۶۳
[2] ؍ ؍ ۲۵/ ۷۲

بات یہ ہے کہ عرب صاحب کو عرب شریف میں رہنے کا اتفاق بہت کم ہوا، عمر کا زیادہ حصہ ہندوستان میں گزرا، بہتر ہو کہ آئندہ عربی کو کم تکلیف دیں، اپنی ٹوٹی پھوٹی اردو ہی خرچ کریں، تاویلات کا دروازہ کشادہ ہے لاتعدم خرقاء حیلۃ (چتر کے لئے حیلوں کی کمی نہیں۔ ت) مگر سعتِ کلام میں مجروح و مطروح و شاذ نا ممدوح کا دامن پکڑنا تسلیم اعتراض ہے گو پردے کے اندر۔

لطیفہ

عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر افتراء

آپ نے اپنی ادب دانی کھولنے کو چند اوراق کی اہاجی لکھی ہے جس میں اطفال مکتب سے کچھ لے دے کر، کچھ اِدھر اُدھر سے سیکھ سکھا کر دادِ ادب دی ہے اس میں انّ مکسورہ سے شاذ نادر نصب خبر میں حدیث ان قعر جہنم سبعین خریفًا[ا] (جہنم کی گہرائی ستّر خریف ہے۔ ت) تحریر کی اور بے دھڑک رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دی کہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہٖ وصحبہٖ وسلم تسلیما کثیرا ان قعر جہنم سبعین خریفا، مجتہد صاحب نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر یہ کھلا افتراء متداول کتاب تک رسائی محال اور اجتہاد کا ادعاء۔ جنابِ من! یہ قول ابوہریرۃ فارسی ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ، اور اس کی نسبت باقی کلام کی ان سطور میں وسعت نہیں۔ آپ کو ہوس ہوئی تو پھر معروض ہو گا ان شاء اللہ تعالٰی، وباللہ التوفیق۔

لاحول ولا قوۃ الا باللہ

یہ مجتہد صاحب تو نیچری کانفرنس کے رکن رکین نکلے

جب سے پہلے خط کا جواب گیا رامپور سے عرب صاحب کی بد مذہبی کی نسبت متعدد خبریں آئیں جن کے سبب اگرچہ حکم بالجزم میں احتیاط رہی مگر کیف وقد قیل طرز کتابت میں تبدیل ہوئی، نامہ دوم سے

عہ بالہاء لا بالحاء ۱۲

ا۔ صحیح مسلم کتاب الایمان باب اثبات الشفاعۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۱۲

القاب وسلام تحریر نہ فرمائے گئے کہ مبتدع کو سلام اور اس کا اعزاز واعظام شرعاً حرام۔ فقیر کا یہ رسالہ ۱۵ ذوالحجہ کو تمام وکمال چھپ چکا کہ خبر وثوق تام کے ساتھ آئی کہ عرب صاحب نے نیچریوں کی ممبری پائی۔ اب ان کی رُوداد تلاش کی گئی، یہاں نہ ملی، نیچریوں سے دیلومنگائی انھوں نے نہ دی بمشکل بعض صاحبوں کے یہاں سے ضمیمہ کانفرنس رامپور ۱۹۰۰ء ملا، دیکھا تو صفحہ ۲۷ پر ط کی ردیف میں سب سے اونچے جلوہ گر ہیں۔ حرص کے نمبر ۲۹۸ دے کر لکھا ہے مولوی محمد طیب صاحب عرف[5] مدرس اعلیٰ مدرسہ عالیہ رامپور پانچ روپے۔ لاحول ولاقوۃ الا باللہ! اب غیر مقلدی کی شکایت کیا ہے وہاں چوکھا رنگ نیچریت کا چڑھا ہے، افسوس عرب کا نام بدنام کیا۔ ممبری کی اُپج اُپجی تھی تو اسلامی نام کے بہت جلسے تھے مگر یہ فخر کہاں سے کہ جہاں مولوی طیب صاحب پانچ روپے پر ہیں وہیں طابق النعل بالنعل لالہ بھگوتی پرشاد (عـــ ۱۲۹) بابو پربھو دیال (عـــ ۱۳۴) لالہ بنارسی داس (عـــ ۱۲۴) بھی برابر وہمسر ہیں بلکہ لالہ برج کشور (عـــ ۲۴) منشی بلاقی داس (عـــ ۲۷) منشی پیارے لال (عـــ ۲۸) وغیرہ وغیرہ آپ سے کمتر ہیں کہ عرب صاحب پانچ روپے کے ممبر، وہ دو دو روپے کے وزیٹر ہیں اگرچہ بابو برہمانند (عـــ ۱۳۰) بابو بھولا ناتھ (عـــ ۱۲۶) لالہ برج بھوکن سرنداس (عـــ ۱۲۸) طیب صاحب کے اوپر ہیں کہ یہ پانچ ہی کے ہوئے وہ دس دس اور پچیس پچیس روپے کے اعلیٰ ممبر ہیں، طیب صاحب معاف فرمائیں، انھیں ختم سال تک مہلت تھی کہ تلاش روئیداد ہی میں ختم ہوئی۔ ۱۵ محرم ۱۳۲۰ھ تک مہلت سہی اگرچہ جب نیچریت ٹھہری تو اس بحث کی کیا حاجت رہی۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین، آمین!

نوٹ

جلد ۲۷ کتاب الشتی کے حصہ دوم، مناظرہ و ردّ بد مذہبان کے عنوان پر اختتام پذیر ہوئی۔ جلد ۲۸ کتاب الشتی کے حصہ سوم سے شروع ہوگی

ان شاء اللہ

---

[5] مطبع مفید عام میں تصحیح کا بھی اہتمام ہے۔ یہ لفظ یونہی (عرف) چھپا ہے شاید (عرب) صاحب برج ستارہ ممبری کی (ب) کثرتِ استعمال سے (ف) ہوگئی ۱۲

marfat.com

الرسائل

لامام اهل السنة الشيخ
احمد رضا خان
القادري الحنفي البريلوي قدس سره

صيقل الرين
عن
أحكام مجاورة الحرمين
١٣٠٥ هـ

هادي الأضحية
بالشاة الهندية
١٣١٤ هـ

الصافية الموحية
لحكم جلود الأضحية
١٣٠٧ هـ

مؤسسة رضا
الجامعة النظامية الرضوية - لاهور - باكستان

marfat.com

الدَّولةُ المكِّيَّة بالمادَّةِ الغيبيَّة

(١٣٢٣ الهجرية)

للشَّيخ الإمام أحمد رضا خان
القندهاري الأفغاني ثم البريلوي الهندي رحمه الله

مع تعليقتها للمصنف باسم التاريخي

الفيُوضاتِ المُلكيَّةِ لمُحِبِّ الدَّولةِ المكِّيَّةِ

(١٣٢٦ الهجرية)

وليـــه

جلائل التقريظات لأجلة علماء الحرمين الشريفين وحماة ومصر والشام وغيرها من بلاد دار السلام زادها الله شرفاً وتكريماً

مؤسسة رضا
الجامعة النظامية الرضوية - لاهور - باكستان

marfat.com